

**ROMULUS VULCĂNESCU**

# **MITOLOGIE ROMÂNĂ**



**EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMANIA**

ROMULUS VULCĂNESCU

DE ACELAȘI AUTOR

ÎN EDITURA ACADEMIEI:

*Etnologie juridică* (1970).

*Coloana cerului* (1970).

*Atlasul complex „Porțile de Fier”* (coordonator științific și coautor, ed. română și engleză, 1972).

*Etnologia. Istoria etnologiei române* (1975).

*Introducere în etnologie* (coordonator științific și coautor, 1980)

ÎN ALTE EDITURI:

*Fenomenul horal* (Ramuri, Craiova, 1944).

*Etnografia—știința culturii populare* (Științifică, 1966).

*Boșimanii* (Albatros, 1968).

*Incașii* (Albatros, 1970).

*Măștile populare* (Științifică, 1970).

*Dicționar de etnologie* (Albatros, 1979).

## MITOLOGIE ROMÂNĂ

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1987

La mythologie roumaine  
 Румынская мифология  
 The Romanian Mythology  
 Rumänische Mythologie  
 Mitologia rumana

În perioada în care au început să ne intereseze problemele mitologiei române, în literatura noastră își disputau înfruntarea trei direcții de investigație:

1) prima direcție susținea, nici mai mult, nici mai puțin, decât că nu poate fi vorba de o mitologie în sensul clasic al termenului, ci numai de un substrat mitologic, care reflecta îndelungul proces de creștinare a daco-romanilor și românilor. Zeul a mers până acolo încât s-a susținut că românii au fost precresștini, că s-au născut ca popor cu o mentalitate creștină înainte chiar de recunoașterea istorică a creștinismului în lumea mediteraneană. Protagonisții acestei direcții de investigație mitologică considerau implicit că mitologia română nu este altceva decât un alterum nomen al unei mitologii creștine arhaice daco-romane. Implicit, s-a dedus că această mitologie creștină arhaică daco-romană reflectă un creștinism primitiv, dublat mai apoi de un creștinism bogomilic. În spiritul acestei direcții de cercetare și concepții ideologice s-a eșuat folclorul mitic religios socotit precresștin, apoi ortodox, și s-au alcătuit antologii, mitografii și chiar mitologii cu iz patriarhal creștin, așa cum se va putea constata din capitolele consacrate istoriografiei mitologiei române. Acesta este cazul lucrărilor lui Sim. Florea Marian, Tudor Pamfile, Ovidiu Papadima, Aurel Cosma, Th. Fecloru, Marcel Olinescu și altele;

2) a doua direcție susținea că mitologia română nu poate fi decât necreștină (în termeni consacrați în literatura timpului: „păgână”) și că în consecință reflectă substratul daco-roman al unei mitologii clasicizante. Primele semne în această direcție de investigație le-a dat Dimitrie Cantemir în Descrierea Moldovei, apoi corifeii școlii latiniste, B. P. Hasdeu (într-o serie de articole și studii), elevii lui Hasdeu și cei aparținând școlii tracologice. Așa se face că a doua direcție de investigație s-a scindat în două subdirecții: a) una latinistă, care afirma că mitologia populară română e eminentamente latină și că trebuie redreptată la viață versiunea română a mitologiei latine, în veșmântul ei artistic neolatin; și b) una tracistă, care afirma că mitologia română aparține numai substratului anterior daco-roman, adică spiritualității mitice autohtone trace nord-dunărene. În aceste condiții s-a considerat că mitologia română e o versiune neotracă a mitologiei trace nord-dunărene. Direcția tracistă, la rândul ei, s-a scindat și ea în două subdirecții de investigație: a) una integral neotracistă, după modelul stabilit de Nicolae Densușianu în opera lui Dacia preistorică (București, 1913) și b) alta moderat tracistă, după modelul stabilit de Vasile Pârcan în opera lui Getica (București, 1925). La aceste două subdirecții traciste, cu curente de investigație corespunzătoare, au început să participe și specialiști din alte domenii ale științelor social-istorice și mulți amatori în filologie și arheologie, în istoria culturii și etnologie;

Partizanii acestor două direcții principale de investigație luau în parte socotește, pe bună dreptate, că mitologia română a suferit influențe

istorice de la populațiile migratoare celtice, germanice și slave, exagerând uneori caracterul, natura și valoarea documentelor istorice, a datelor și faptelor cunoscute arheologic, istoric și literar;

3) a treia direcție de investigație, pe care o susținem în prezenta lucrare, atestă că mitologia română este o sinteză integratoare a celor două straturi mitologice — dac și roman —, cu zestrea lor și influențele mitice alogene, ponderea căzând însă pe structura, viziunea și tematica remodelată în perioada medievală. Opiniunea noastră se datorește studiului interdisciplinar al izvoarelor, influențelor, contaminărilor, calcchiilor (exercitate în substratul daco-roman, adstratul medieval și stratul contemporan) și al materialelor de teren, arhivă și muzee referitoare la cugetarea mitică a ramurilor poporului român (daco-roman, macedoroman, meglenoroman și istroroman), dar și studiului materialelor comparativ-istorice referitoare la cugetarea mitică a popoarelor vecine și apropiate din Europa.

Conform perspectivei abordate în sinteza noastră integratoare, am trecut de la studiul teoretic la cel evenimential al mitologiei române, care se bazează pe un material analitic imens ce poate alcătui un corpus mitologic.

În citirea curente se impune să punctăm: ce am urmărit să redăm în mitologia română astfel concepută? ce greutăți am întâmpinat în redactare? ce aducem nou în expunerea noastră față de ceea ce s-a scris pînă în prezent în acest domeniu?

Ne temem că nu vom putea răspunde complet la toate aceste întrebări pe care ni le propunem, dintre care unele sînt de-a dreptul insinuante și inoperante, chît că le-am formulat chiar noi.

Cum se va putea constata, am urmărit să umplem un gol în domeniul mitologiei române, gol care s-a resimțit tot mai mult, după tentativele ratate în acest domeniu (ale lui Sim. Fl. Marian, Tudor Pamfile, Elena Niculiță-Voronica, Aurel Cosma, Marcel Olănescu). Parec a destin îngrat a prezida, în trecut, orice încercare de redactare a unei mitologii române. Toți înalțașii, oricît de pregătiți și entuziaști au fost, au eșuat în antologii de folclor mitic sau în mitografii. Unele din lucrările lor au rămas în fază de gestație, altele elaborate doar cu primele capitole și altele în fază avansată, datorită dificultăților progresiv crescînde ale materialului imens, care trebuie confruntat, selecționat și, bineînțeles, interpretat în perspectiva mondială a unei asemenea întreprinderi, dificultăți care au stopat pe undeva, între simple inițiativă și elaborări incomplete, între „prefețe” și sfertotehnii de redactare. S-au împotmolit în documente pline de contradicții aparente, în tehnici de selecționare și decodificare, rămînînd pentru posteritate simple opere de arhivă, de preocupări de epocă și curiozitate științifică. Autorii lor nu s-au încumetat să continue o muncă inoperantă, lăsînd-o astfel să sucumbă în hațsurile renunțării fără scuze. Două excepții: prima, a lui Ovidiu Papadima. O viziune românească a lumii, care este o mitologie completă creștin-priimitivă de certă valoare literară, și a doua, Mitologia românească a lui Marcel Olănescu, o antologie logografică de popularizare culturală.

La rîndul nostru, și noi ne-am simțit de multe ori copleșiți de culegerca, trierea, sistematizarea și decodificarea folclorului mitic; în fapt, un soi fără fund, care pe măsură ce-l dezerți pe masa de lucru se umple, ca prin farmec, din nou. Am luptat împotriva inerției, a comodității, a lipsei de operativitate, a timpilor morți, a recenșurilor mereu de la capăt. Iar după îndelungi renunțări și autoimbolduri, am hotărît, cu orice risc, să frîngem barierele rezistenței morale pe care o ridică o cercetare atît de amplă, complicată și comparativ-istorică a folclorului mitic românesc. Am trecut de la studiul

variantelor mitice la selecționarea materialelor mitice de bază care se integrează perfect într-o viziune unitară-populară, la decodarea tematicii, fabulației și anecdoticii mitice într-un sistem de referințe implicite și explicite, la periodizarea relativă a materialelor care sfidau cronologia. Totul trebuia redat, restructurat, adus la unitate de concepție, de conținut mitic și de stil literar; nu la o unitate fortuită, aleatorie, artificială, ci la una organică, intrinsecă, emergentă din folclorul mitic și care în supraviețuirile ei literar-populare a germinat capodopere epice în activitatea umoră din mării scriitorii români.

În această privință vrem să credem că am ajuns pînă la capăt, fără ca totuși să putem spune, sus și tare, cu certitudine, că totul este perfect, că am reușit să decompunem toate materialele și să spunem tot despre ceea ce știm că trebuie să știm spune.

Odată descoperite unitatea organică, originalitatea intrinsecă și istoricitatea materialului mitic românesc, am trecut la restructurarea sistemului de mituri autohtone și reconstituirea mitologiei române în ansamblul ei.

Așa cum am afirmat în alte lucrări, reconstituirea mitologiei române am conceput-o în trei faze de elaborare (1937 — 1946, 1956 — 1970 și 1970 — 1982), în care am redactat trei variante pe aceeași temă: prima, o mitologie populară de tip creștin ortodox, a doua o mitologie relictuală și remîniscentială a arhetipurilor mitice autohtone și a treia o mitologie populară sătească, vie încă din eul mediu, care împacă într-o viziune istorică înedită aspectele convergente ale celorlalte două variante mitologice anterioare. Pentru elucidarea efortului depus, ar fi fost extrem de instructiv și sugestiv să putem publica în paralel cele trei variante deja redactate. Cîștigul și eșecul mitologiei române ar fi avut atunci posibilitatea să se convingă de valoarea fiecărei variante luate în parte, fără ca prin această recenzie la același lait-motiv să-și piardă interesul documentar și literar-științific.

În cele trei variante de adîncire a mitologiei române, care se deosebesc suficient între ele pentru a alcătui fiecare o lucrare de sine stătătoare, de fiecare dată am sesizat alte valențe mitice și am întâmpinat alte greutăți, care s-au ivit treptat în recuperarea de materiale mai vechi și implicit în redactare.

Trecem în revistă numai greutățile majore, pe cele minore le vom sesiza pe parcurs, atunci cînd va fi cazul:

— lipsa de periodizare aproximativă a materialului mitic în investigațiile și lucrările de istorie social-culturală întreprinse pînă în prezent;

— lipsa de investigație în ansamblu și în parte a materialului mitic în celelalte ramuri ale poporului român (macedoromani, meglenoromani și istroromani), pentru a umple astfel unele goluri de informare sau a anula unele contradicții în termeni, constatate în materialele referitoare la ramura dacoromană;

— lipsa de abordare a influențelor, contaminărilor și calcchiilor reci-proce la anumite nivele istorice între materialul mitic român și cel al izolatelor etnice sau al izolatelor culturale eterogene enclavate în corpul etno-cultural român, sau invers, al izolatelor etnice române enclavate în corpul cultural al unor popoare vecine sau apropiate;

— lipsa de interpretare a etnogenezei române și din perspectiva mitologiei. Aceasta pentru că etnogeneza nu este numai un proces antropologic, ci și unul culturogenetic, din care face parte integrantă mitogeneza română. În procesul culturogenetic, mitologia define o pondere care nu e deloc neglijabilă. Nici un cercetător al fenomenului mitic românesc (deci în parte Lucian Blaga și Mircea Eliade) nu a analizat capacitatea de creație mitopoetică a poporului român și nu a abordat mitogeneza ca o com-



ponență a etnogenezei române, fără de care nu putem studia structura spiritualității și culturii române;

— lipsa de actualizare sistematică a documentelor mitologice ca argumente de istorie culturală în lupta de afirmare a conștiinței spirituale proprii unității naționale a românilor.

O parte din aceste lipsuri cu implicațiile lor am încercat să le remediem apelând și la investigațiile unor cercetători actuali ai culturii române, ale căror rezultate parțiale au început să fie aduse la cunoștința publică sub formă de studii și materiale. Cu toate acestea nu putem afirma în deplină cunoștință de cauză că la o eventuală ediție viitoare analitică nu vom mai avea ceva de spus, dat fiind aportul continuu de materiale interne și externe (sud-est europene) la studiul mitologiei române.

Reconstituirea unei mitologii din cioburile și umbrele de rituri și de relicte arhaice ale substratului mitic, din contaminările și influențele reminiscentiale ale adstratului mitic și din bogatul material încă viu în stratul mitic modern, e o operă care va mai trebui să suporte rețușări formale, dacă nu chiar interpolări de alte documente relevate de alte recuperări și precizări de amănunt.

De altfel, orice reconstrucție, la rindul ei, poate fi și ea reconstruită, pornind chiar de la aceleași baze teoretice și evenimentiale, de la aceleași izvoare documentare concrete, pentru a ajunge la noi modele de elaborare. Operație pentru care, cum am spus, noi înșine am plătit un întreg tribut al reconsiderării, redactând trei variante deosebite structural și ideativ, care ne-au deschis, fiecare în parte, alte perspective și ne-au solicitat în fond alte soluții globale. Aceasta pentru că redactarea unei mitologii nu poate fi încheiată o dată pentru totdeauna, ci este un proces dialectic dinamic, viu, în permanentă ebuliție creatoare, care se dezvoltă mereu pe măsură ce devine mai intim, renăscând mereu din propria sa substanță epică.

Însă multe din aceste tipuri și-au găsit soluțiile în însăși substanța ideatică a mitologiei: tematica și problematica relevate de fabulația și anecdotică materialului mitic român, ca și în logica intrinsecă a mitogenezei și a sistemului de mituri ale românilor. Așa se explică cum și de ce mitologia română sintetizează la modul cultural major aspirațiile creatoare și interesele vitale ale culturii unitare a tuturor ramurilor poporului român într-o operă complexă de tip interdisciplinar, în care se reflectă partea cea mai perentă a fantaziei creatoare și a memoriei culturale a poporului român.

Prin prezentarea mitologiei române concepute ca o sinteză integratoare a unui aspect al spiritualității poporului român vrem să credem că această ultimă versiune stadial-istorică va contribui la cunoașterea adecvată și mai reală a istoriei culturii și civilizației autohtone și prin această cunoaștere va combate tezele eronate sau tendențioase referitoare la lipsa de creativitate elevată și de feluri culturale corespunzătoare, teze colportate de detractorii dreptului la existența unitară teritorială și etnoculturală a poporului român.

Susținem aceasta pentru că noi nu am urmărit numai să umplem un gol în literatura română de specialitate, ci să demonstrăm totodată o latură neglijată a capacității de creație a românilor în domeniul mitologiei, una din fațetele cele mai expresive ale spiritualității române.

Am subliniat toate aceste idei pentru că mitologia română, cum se va constata din sinteza noastră integratoare, este prin însăși dăinuirea ei, în timp și spațiu, un certificat autentic de autohtonitate, continuitate și originalitate emanat din mediul și viața întregului popor român și a ramurilor lui istorice, un atestat istoric de creativitate culturală și expresivitate creatoare.

Un cărturar francez, Anatole de Monzie, afirma cu tărie, apărind istoria culturală a Franței, „que l'histoire est la mémoire des souvenirs d'une nation, et qu'un peuple qui n'aurait pas de mythes serait un peuple mort, ou que, comme le croyait le grand poète Patrice de la Tour du Pin, les pays sans légendes sont condamnés à mourir de froid”. Și un cărturar român, Alecu Russo, afirma în a doua jumătate a secolului al XIX-lea despre mitologia română că i-ar face cinste și că „dacă ai fi poet și mai ales poet mitologic, aș edita întâi mitologia română, care-i frumoasă ca și aceea latină sau greacă și care nu-i bătrână și purtată ca o rușă lepădată, și ar fi înțeleasă de tot omul ce știe numai românește” (Studie moldovană, 1851).

În redactarea mitologiei nu am dat friu liber literaturizării cu orice chip, dimpotrivă, uneori chiar i-am pus surdina. Am avut în vedere două considerente, pentru că adesea teme, motive și elemente mitice sînt atât de bine formulate în limba poporului, încît ar fi fost o împietate să le parafrazăm, scăzîndu-le astfel dubla lor valoare de piese autentice, documente mitice și de limbă, dar și pentru că încadrarea unei expunerii științifice solicită un limbaj sobru și cît mai precis.

Așa se face că am evitat cu bună știință să pendulăm între o antologie de schițe și eseuri mitologice și o frescă miniată de articole enciclopedice de mitologie. Pe cît s-a putut, am căutat să dăm științei frăgezimea și aroma unei opere literare și operei literare valoarea unui document științific.

În concluzie, prin redactarea mitologiei române am urmărit:

— să lărgim orizontul cunoașterii spiritualității istorice a poporului român spre înțelegerea științifică a miturilor lui, ca documente social-culturale a căror valoare nu poate fi contestată mituri care reprezintă esența permanentă a culturii istorice expresiv-majore a românității;

— să relevăm cît de generoase pot fi sursele de inspirație nemijlocită ale mitologiei populare române, pentru a conferi perspective și dimensiuni noi creației culturale pe linia specificului național, cu un bogat conținut epic și mesaj umanist;

— să demonstrăm că mitologia română poate fi reconstituită ad integrum din membrele ei disjuncte și prezentată ca o cucerire interdisciplinară a științei românești;

— și astfel să restituim poporului român ceea ce a înnobilit activitatea noastră în cei mai grei, dar și cei mai secunzi și mai frumoși ani din viață.

P A R T E A I

Expunerea unei etnomitologii presupune o luare de poziție teoretică și metodologică din perspectiva „științei miturilor”. Aceasta pentru că în prezent asupra *conținutului mitologiei (tematicii și problematicei, fabulației și anecdoticii)*, ca și a *stilisticii mitologiei*, există teorii științifice care se contrazic, dacă nu se anulează reciproc. Aceeași situație trebuie avută în vedere și în legătură cu *terminologia populară și științifică a mitologiei*.

Sub raportul conținutului, etnomitologiile se prezintă ca variante locale explicite ale unei cugetări mitice implicite, general-umane, iar sub aspectul științific și al valențelor estetice și artistice etnomitologiile sînt capodopere de sinteză culturală și surse de inspirație literar-artistică.

Pentru determinarea conținutului și stilisticii etnomitologiei române ne propunem întâi să stabilim cîteva puncte de reper epistemologice: ce înțelegem prin *cugetare mitică* și categoriile ei, prin *mit, sistem de mituri și mitologie* ca știință? și apoi cum înțelegem să abordăm mitologia română din această împătrită perspectivă, determinîndu-i aspectele esențiale și conținutul.

Conceptele de *mit* și *mitologie* au apărut înaintea erei noastre, din adîncă antichitate greco-romană, cel de *categorie a cugetării mitice și sistem de mituri* abia în epoca modernă, iar terminologia adecvată *științei miturilor* este încă în proces de precizare în secolul nostru. Definițiile date și implicațiile lor comparativ-istorice în științele umaniste ale secolului al XX-lea, luate în considerație, sînt de multe ori contradictorii, anulante sau inoperante. Ceea ce nu înseamnă că, în substanța lor, termenii care le explică sînt improprii studiilor teoretice și documentar-istorice. Dimpotrivă, s-a constatat că termenii de bază: *categorie mitică, mit, sistem mitic și mitologie*, ca noțiuni ale științei miturilor, luate separat sau în diferite contexte, au un conținut spiritual bogat, ce nu poate fi confundat cu al altor noțiuni științifice. Însă cercetarea lor monodisciplinară a ținut în loc explicația lor particular-științifică. În condițiile științei actuale a miturilor, investigația de tip interdisciplinar (fie întreprinsă individual, fie colectiv) le atribuie un rost și o valoare științifică crescîndă. Conținutul lor tot mai complex relevă pe lingă poliglotia, polisemia și polivalența mitică și valori estetice uneori remarcabile.

**1. Considerații generale.** — Dintre *categoriile ontologice* care au căpătat în mitologia română un rol prioritar, pentru că fără ele nu pot fi explicate conținutul, extensiunea și valoarea altor categorii, fac parte: *Spațiul, Timpul, Cauzalitatea și Finalitatea*. Între aceste patru categorii de ontologie mitică există diferențe de *adnotație, conotație și semnificație* gnoseologică, logică, epistemologică și axiologică, diferențe care se mențin la nivele diferite, paralele sau comunicante, de interpretare științifică.

În concepția și viziunea mitologiei române, ca de altfel a mai tuturor etnomitologiilor, *categoriile ontologice* de spațiu, timp, cauzalitate și finalitate se impun o dată cu cosmizarea Haosului și se mențin istoricește atâta timp cât oamenii continuă să cugete mitic. Prin cosmizarea treptată a Haosului vom înțelege, din perspectiva materialului mitic românesc, introducerea ordinii divine în Haos, proprie activității panurgice a două sau mai multe divinități gemelare. Ordinea aceasta începe cu alcătuirea unui *nucleu existențial*, o oecumenă cosmică în permanență extindere. Spațiul și timpul, cauza și finalitatea sînt imprimate tuturor stihurilor lumii. Cu această ordine începe orice *mitoistorie*.

Avînd drept obiect studiul *categoriilor cugetării existențial-mitice, ontologia mitică* nu combate și nici nu anulează *ontologia științifică*, adică studiul *categoriilor mitice* nu contravine *categoriilor științifice*, prin conținut, ci prin modul cum exprimă acest conținut în diferite condiții istorice. Cugetarea mitică numai le surprinde în esența lor și le sistematizează ca *prefigurări și metacategorii*.

Analiza *categoriilor cugetării mitice* deschide un orizont nebănuț de bogat în interpretări și semnificații referitoare la studiul *mitogeniilor*, luate în ansamblu sau în parte.

*Categoriile cugetării mitice* sînt *noțiuni fundamentale* care ne fac să înțelegem și să încadrăm logic *entitățile mitice, miturile* și celelalte creații ale *fanteziei mitopeice* într-o *realitate subiectivă*, care nu se opune *realității obiective*, ci o completează pe anumite laturi concrete ale ei.

În structura lor tematică, *categoriile cugetării mitice* au un conținut ideoplastic formalizat sau nonformalizat de logica mitului și de epistemologia mitologiei etnice ca știință noologică. Ele au apărut o dată cu primele licăriri de gîndire mitică despre transformarea Haosului în Cosmos și continuă cu procesul de cosmicizare continuă a Haosului.

În acest sens, Cosmosul devine *spațiu mitic sacralizat* prin opera demiurgilor, *timp mitic sacralizat* prin imprimarea unui ritm de dezvoltare, *cauzalitate mitică (causa causarum)* a tot ce se petrece în Cosmos și *finalitate mitică*, exprimare a direcției și sensului oricărei dezvoltări și transformări.

2. *Spațiul mitic*. — Restrângând conceptul de *spațiu mitic* de la Cosmos la Terra și de la Terra la teritoriul României, desprindem câteva caractere esențiale<sup>1</sup>.

Spațiul mitic este *oecumena arhetipală*, cosmicizată pe Terra, concepută și figurată de folclorul mitic al oricărei mitologii într-o formă restrinsă la cosmicizarea pământului autohton<sup>2</sup>. Dimensiunile spațiului mitic pendulează deci între *infini*, *indefinit* și *fnit*.

El se creează și recreează mereu în conștiința mitologică a românului prin activitatea diferitelor fapte sacre sau consacrate, prin teofanii parțiale, mitizări, ritualizări și ceremonii. Spațiul mitic este *descoperit* ca sacru după anumite *semne caracteristice* lui, ca loc marcat de evenimente considerate mitice. Dar spațiul mitic poate fi și *consacrat*, în sensul că este conceput ca loc de purificare în vederea unui contact cu divinitatea.

Locuțiunea românească „omul sfințește locul” nu răstoarnă ordinea sacralizării *arhetipice* a spațiului, prin instaurarea unei sacralizări *neolitice*. În realitate, sacralizarea, după concepția mitologică a românilor, este tot operă divină. *Omul fiind creația supremă*, dotată cu înțelegere panurgică a lumii și vieții, în el divinitățile gemelare au pus câte ceva: Nefăratul, *pământul* din care l-a pământat, iar Făratul, *spiritul* care l-a implantat în pământ, schimbându-i astfel destinul.

În imaginația mitopeică a românului, *centrul spațiului cosmic este Pământul*, iar pentru români centrul interesului mitic de pe acest pământ îl reprezintă *pământul românesc*<sup>3</sup>.

În studiile consacrate interpretărilor mitopeice ale pământului românesc se disting trei categorii de interpretări: 1) una *geografică*, reprezentată clar în opera lui Ion Cănean, după care pământul românesc se înfățișează ca o „cetate orografică”, cu ziduri masive — Munții Carpați —, în mijlocul căreia se află Podișul Transilvaniei; cetate înconjurată cu șanțuri externe de ape naturale, ce-i hotărănesc teritoriul extra-muros; 2) alta de *filozofie a culturii* a lui Lucian Blaga, care consideră pământul românesc un *spațiu ondulat la infinit cu aspect de deal-vale*, numit „spațiu mioritic”; spațiu care intră ca factor determinant în matricea stilistică a culturii române; 3) și alta de *sociologie a culturii*, prin care noi am considerat că pământul românesc se înfățișează ca o *incintă circulară* — Podișul Transilvaniei — înconjurată de o structură circulară excentrică, de un *peisaj de tipul mandalei*, numit de noi „fenomenul horal”, care se reflectă în unele forme, genuri și specii de manifestări etnoculturale.

Sacralizarea și consacrarea mitică a pământului românesc constituie un proces continuu, de *re-sacralizare* și de *re-consacrare* mitică a întregului sau părților componente ale acestui pământ.

Opus procesului sacralizării și re-sacralizării este procesul *de-sacralizării*, prin „secularizarea naturii” în general și „secularizarea pământului românesc” în special.

Între *re-sacralizare* și *de-sacralizare* există o succesiune ritmică a fenomenelor mitice, o ordine ciclică a unei *palingenezei dialectice*.

Prin *cosmizarea Terrei* și implicit a *pământului românesc*, ultimul se reduce: 1) sau la *sacralizarea lui generală* (tot pământul românesc e sacru pentru români); 2) sau la *sacralizarea lui parțială de tip reticular* (munte sacru, pădure sacră, luncă sacră, izvoare sacre, căi sacre, așezări sacre, case sacre etc.). Toate aceste *spații mitice de tip așezat sau așezat* au căpătat în *mitologia română* un caracter polisemic și polivalent.

*Pământurile sacre* sint cele în care imaginația autohtonilor se relevă din preistorie în nenumărate hierofanii bogate, locurile unde au descins și călătorii pe pământ *Făratul* și *Nefăratul*, pentru a crea în continuare, pentru a controla pe oameni, unde s-au arătat în plină zi umbrele dispartate ale unor divinități principale în subordinea celor genuine sau unde au descins mai apoi în evul mediu *sfinții populari* (sf. Ilie, sf. Gheorghe sau sfinții și sfintele meteorologice etc.).

*Spații sacre* sint considerate și *locurile* unde se află *arboarele cosmice* sau derivatele lui: arboarele cerului și arboarele vieții, cu substituturile lor: arboarele de naștere, de nuntă, fertilizator, de judecată, funerar etc., sau unde se înalță coloana cerului cu *succedanele* ei, stâlpii ciclului vieții, de judecată, profilactici, ca și *simulacreele* coloanei cerului: troițele de sat, de drum, de mormint etc.<sup>4</sup>.

Comun la toate ramurile poporului român, *spațiul sacru* este, în al doilea rând: *moșia satului* și *vatra satului*; *moșia străbună* și *satul — matoacă de pe moșie*.

*Moșia satului*, care face uneori corp comun cu *vatra satului*, reprezintă o categorie a spațiului sacru pe care o omologăm mitic cu *vatra satului*. În structura ei particulară moșia satului, deși adesea înconjoară *vatra satului-matoacă*, prezintă o individualitate mitică distinctă. Are un centru vital — *vatra satului* — și limite naturale — marginile satului. În structura ei străveche și veche, moșia satului trebuia să cuprindă toate elementele necesare traiului comunitar (de tip fratrocratic sau în devălmășie): pădure, pășune, ogoare, grădini, stâne, conace sau crânguri (în sens de așezări temporare), ape și hotare. Părți considerate sacre, pe lângă *centrul satului* (cu incinta sacră în mijlocul căreia se afla arboarele cerului sau coloana cerului), mai erau mormintele strămoșilor, *hotarele* și *râserucile*. La hotare aveau loc rituri magico-mitologice extrem de diverse. Dintre acestea menționăm câteva mai caracteristice, și anume rituri de alungare a demonilor unor boli (cămașa ciurii); de apărare împotriva strigoilor care bintuiau nopțile între cîntători; de legământ solemn în jocurile de Rusalii ale călușarilor; de împiedicare a *lykantropiei*; de bles-tare a solomonarilor; de plimbare a carului funerar cu trupul moșilor din sfatul satului înainte de înmormintare; de invocare a întemperiilor favorabile ogoarelor. La hotare aveau loc *rituri juridice*: de alungare din sat sau lapidare a celor ce călcau „legea țării”; de legare punitivă de arboarele justițiar pentru îndeplinirea unei ordalii; de marcarea a hotarelor unei moșii familiale prin jurământul cu braza în cap sau prin bătaia copiilor pentru memorarea locurilor; de înfrățire, la nașterea copilului, cu un arbore viu; de încuscrire între sătenii de pe moșii vecine; de sârutare a pământului la plecarea de pe moșia satului sau din țară și la întoarcerea pe moșia satului sau în țară. Pietrele de hotare, stâlpii de hotare, arborii înfrățiți sau îmbourăți în Moldova îndeplineau în datinile și tradițiile poporului român atribute de consacrare. Deci hotarele reprezentau în mitologia română locurile preferate în care se petreceau cele mai multe, mai complicate și mai semnificative *rituri de trecere*, ce constituiau o parte importantă din *sistemul de rituri de trecere* al poporului român.

*Puncte sacre* pe *moșia satului* erau *sfîntinile* deschise (pușurile) sau cele acoperite, ca și *troițele edificare* ridicate la locuri de primejdie, în păduri, la vaduri de ape sau în pustietăți. Un rol apotropaic jucau pe lângă *arborii sacri* și *arborii comemorativi*, în legătură cu evenimentele mirifice



ale unor eroi legendari, luptători pentru apărarea moșiei și libertatea comunității etnice.

Pentru români, ca și pentru alte popoare, un punct geografic oarecare putea să fie *loc curat* sau *necurat* (impur). Un loc necurat putea să fie bintuit de spirite, semidivinități și divinități malefice. Dar un loc necurat putea să fie și *spurecat*, în sensul degradării lui după o faptă impură. Așa se face că *locurile de case*, *locurile de sate* și *locurile de cetăți*, ca și mai târziu *locurile de schituri*, *mănăstiri*, *biserici* sau *cimitire*, se alegeau după criterii magico-mitologice sau magico-religioase precise în datinile cetăților de așezări și instituții.

Prin *vatra satului* român înțelege trei tipuri de spații sacre: *vatra satului* concepută extensiv ca *perimetru al satului*; 2) *vatra satului* concepută intensiv drept *centrul satului* sau locul unde se aflau: *stîlpul cerului*, *buturugile sfatului de bătrîni* și *bătătura horei satului* și 3) locul unde s-a ridicat prima casă: cu *prima vatră din sat*, în care a ars primul foc sacru.

Inițial, *vatra de așezare* s-a confundat cu *moșia satului*, deoarece cele mai vechi *sate* deși erau *risipite și răsirate pe plaiuri și culmi de dealuri înalte sau de munți* (în locuri ferite natural de incursiunile de pradă ale invadatorilor sau migratorilor) cuprindeau întreaga moșie a satului. În cazul acesta *moșia* — *sat* sau *satul* — *moșie* erau considerate sacre indiferent de structura lor social-istorică (satul dac, daco-roman, proto-roman sau român, medieval sau modern).

După *vatra satului*, centru al așezării satești și *vatră* a primei case cu care s-a început construcția unui nou sat, vine imediat în importanță *vatra casei*, locul unde se gătește, se încălzește, se descinta, se vrăjea, unde se colindă în sărbătorile solstițiului de iarnă.

Pe *vatră* nu se puneau *spurecaciuni*, în *vatră* nu se scuipa, în fața vetrei, cînd ținea focul și urla vîful în hornuri, babele tălmăceau sau preziceau vremurile: făceau *piromancie*.

*Vatra casei* a reprezentat la toate popoarele indo-europene *spațiul sacru din casă* în care se ținea focul mereu aprins (măcar cu tăciuni ascunși sub cenușă), unde se găteau pomenile de simbelele morților, unde în trecutul îndepărtat se puneau urnele cu cenușa membrilor familiei. *Vatra casei* reprezenta *altarul* pe care femeile oficiau *întîi riturile domestice*, legate de ciclul vieții (naștere, nuntă și moarte) și de ceremoniile festive corespunzătoare.

Pe *vatra casei* nașteau ușor femeile care nu puteau *naște pe pămînt*. Pe *vatră* se jurau sau blestemau gospodarii între ei. Pe *vatră* de Anul Nou se invocau strămoșii și moșii pentru apărarea moșiei, gospodăriei, casei, de năprasne, potop, cutremure, trăsnete. Pe *vatră* se *îmbădău* în copăi cu ierburî tămăduitoare sau întăritoare *copiii* slăbănogi. Din sfîrșitul și sîrșitul bobilor zvîrlîți pe *vatră* încusă își *interpretau ursita* de Anul Nou fetele care urmăreau să se căsătorească. Tot la *vatră* doftoroaiele și vrăcii satelor își *preparau* noaptea, în taină, *elixirurile*, *licorile* și *leacurile*.

*Spațiul mitic* se reflectă și în *literatura mitologică*, ca și în *mitologia literară* sau *literatura mitologizată*, în două moduri convergente, în aparență contradicție: 1) ca *spațiul deschis*, cu forme diferențiate, cu semnificații variate (de la neantul fără limite și fără substanță la cosmos și de la acesta la spațiul terestru) și 2) ca *spațiul închis*, de asemenea în diferite forme și variate semnificații (de la spațiul pămîntului întreg la spațiul unei „țări”, al unui munte, al pădurii, al cetății, al satului, al casei și mormintului).

*Spațiul deschis*, în care imaginația omului se avîntă într-o *căutare indefinită* și spațiul închis, în care *imaginația e stîngherită în elanurile ei*, avînd totuși iluzia unei călătorii pline de obstacole, de cele mai multe ori înfrînte.

Valeriu Cristea, într-o lucrare densă<sup>8</sup>, surprinde nenumăratele *fațete ale spațiului mitic în literatura universală, cu aplicații pertinente la literatura română*. Se referă la spațiul deschis la Eminescu, la Vasile Părvan, la Nicolae Iorga; la spațiul închis al mormintului la G. Coșbuc, Lucian Blaga, Mircea Eliade, Liviu Rebreanu, G. Bacovia, Marin Preda etc.

**3. Timpul mitic.** — Timpul mitic este corelat spațiului mitic, oecumenei arhetipale cosmice sau terestre. Ca și în cazul spațiului mitic, timpul mitic începe o dată cu creația lumii și se sfîrșește o dată cu sfîrșitul lumii. El nu se oprește la facerea lumii, numai la experiența primară a spiritului, ci se prelungește pînă în prezent și chiar vizează prefacerea viitorului<sup>9</sup>.

După exegeții istoriei mitului, timpul mitic este un timp al repetabilității, orientat ritual spre izvoarele creației spirituale, care face pe om să reînălțeze aievea euceririle trecutului cultural în puritatea lui genulină<sup>7</sup>. După exegeții istoriei social-economice, timpul istoric este „un timp al devenirii cu sensul de la trecut spre prezent și cu deschidere spre viitor”<sup>8</sup>. Timpul istoric prezintă calități modelatoare ale formelor de afirmare strict umană, factori determinanți ai evenimentelor și formațiunilor sociale și ai destinului uman, dinamism și spontaneitate creatoare de instituții și forme de cultură<sup>9</sup>.

Pentru istoricii profesioniști, timpul mitic este închis, zăvorât cu șapte lacăte grele, încă de la primele lui licăriri în conștiință, în opoziție cu timpul istoric, care este deschis tuturor formelor de cunoaștere și prefacerilor lente sau revoluționare.

În interpretarea noastră, timpul mitic nu e închegat odată pentru totdeauna, nu reprezintă numai o întoarcere la izvoare și o retrăire rituală a trecutului, pentru că nu este totdeauna retroactiv, ci uneori și prospectiv, fiind o categorie a cugetării mitice, un cadru spiritual care acționează uneori independent, alteori paralel și alteori în contextul timpului istoric. Ceea ce înseamnă că, pentru mitologie, timpul mitic poate fi istorizat sau istorizat, precum timpul istoric, la rîndul lui, poate fi mitizat. Aceasta pentru că între aceste două forme ale timpului există o complementaritate de fond. În substanța lui, el nu e *anistoric*, în sensul că se sustrage oricărei determinări spațiale. Nu e nici *antiistoric*, în sensul că scapă oricărei măsurări umane. Este infinit în spațiu și indefinit în raport cu el însuși. E ireversibil și reversibil, ciclic și aciclic, cronic și *palincronic* totodată. Poate fi adus înapoi, la originile lui, și reînălțat ritual, ca în geneza lui: *ab illo tempore*. Fără el nu poate fi concepută nici o geneză mitică, nici un *proces de performare, formare sau transformare* în cosmos și pe pămînt, indiferent dacă este vorba de făpturile divine gemelare, de divinitățile subordonate lor, de ființele umane, de animale sau plante, de aștri, de *stihiele lumii* și interperii, cunoscut sau necunoscut de lumea divinităților, lumea de dincolo, de pe Celălalt tărîm etc. Dar timpul mitic poate fi proiectat și în viitor și trăit cu anticipație ritual: *ad finem temporis*. Așa se face că mitologia uneori anticipază evoluția și transformarea lucrurilor celor mai bizare și mai incredibile; deci timpul mitic poate fi și *anticipativ și creator* (mitologia anticipativă în știință).

Mitologia interpretează obiectiv *timpul subiectiv* și invers. Timpul obiectiv e unidimensional, cu două sensuri: spre trecut și spre viitor.



„Timpul subiectiv e pluridimensional, schimbător și evanescent. Făpturile mitice pot fi omnitemporale în același prezent sau pot fi omniprezente în mai multe ipostaze ale timpului. Timpul mitic nu e omogen în scurgerea lui: poate fi comprimat sau dilatat. Într-o secundă se poate scurge o așază eternitate. Dar poate fi mereu reactualizat ca atare prin rit și dilatat până la extravagantele forme ale eternității ideative.

Timpul obiectiv cronologic posedă alte determinante calitative decît „timpul mitologic” subiectiv. Ultimul poate fi indefinit repetabil și infinit nerepetabil, parțial sau general recuperabil și permanent reversibil.

Mitologia relevă pseudotemporalitatea, paratemporalitatea și metatemporalitatea ca aspecte esențiale ale timpului mitic. De asemenea starea de intemporalitate.

În esența lui ontologică, timpul mitic rămîne permanent repetabil, recuperabil și reversibil.

În toate mitologiile, timpul mitic este întîi al personajelor mitice, al demonilor, semidivinităților, divinităților și erorilor, al făpturilor terestre și al evenimentelor mitice.

Interpretarea timpului mitic în sensul *vîrștelor lumii* relevă categorii etnice. Absolutul trans-istoric sau absolutul divin emerge din intemporalitate. Cronocrații, indiferent cum se mai numesc (în cazul românilor, Fărtații), trăiesc într-un perpetuu *extra tempus*, ale cărui dimensiuni nu sînt bănuite sau cunoscute.

Ideea de perfecțiune se realizează la români în sens progresiv, în aetul grandios al repetabilității creației și prin aceasta al perfectibilității fiecărei creații repetate.

Timpul poate fi favorabil sau defavorabil pentru că modifică cursul istoriei individuale sau colective. Favorabilitatea sau defavorabilitatea timpului e prevăzută în destinul individual sau colectiv, ca o trăsătură spirituală a comunității etnice.

Timpul mitic trece peste lucruri și oameni cu puterea lui supranaturală. Se scurge ca fulgerul în nouri, ca gîndul în creieri și, totuși, stă pe loc.

În mitologia română poporul opune timpul diurn celui nocturn; cel diurn simbolizează reactualizarea învierii naturii, cel nocturn, reactualizarea morții naturii. Atît timpul diurn, cît și cel nocturn se opun, la rîndul lor, timpului revolut și celui al devenirii.

Timpul revolut poate fi surprins în formula oricărui mit, preluat și literaturizat de basmele mitice: „a fost odată ca niciodată...”, precum și în ideea *vîrștei de aur* a omenirii în general, și a *vîrștei de aur* a fiecărui popor luat în parte<sup>10</sup>.

Timpul nocturn pe plan mitic este opus celui diurn. Timpul nocturn reiterează acronismul întinericului etern, anterior oricărei creații, iar timpul diurn reiterează ziua luminii cosmice, a începutului oricărei afirmări. De aceea, timpul nocturn a fost și este considerat pentru om nefast și cel diurn considerat fast. Noaptea pe pămînt foiese majoritatea făpturilor teriomorfe, a zinelor rele, iar ziua majoritatea semidivinităților, divinităților și eroilor, care participă la marile prefaceri și constanțele devenirii.

Timpul mitic la români este în general un timp sacru sau un timp consacrat. Timpul sacru marchează începuturile oricărei mitogonii, cosmogonii, antropogonii, etnogonii, erotogonii, nomogonii; de asemenea cel al sfîrșitului oricărei mitogonii în ciclurile antropogonice ce le vom menționa.

Timpul consacrat de practica magico-mitică deține în spiritualitatea mitică a românului un grad mai redus de sacralitate, care uneori capătă aceeași pondere culturală cu timpul sacru.

Românul împarte timpul sacru în veacuri. Capul veacului și coada veacului sînt marcate de evenimente excepționale în viața popoarelor.

Tot sacri sînt și unii ani, de obicei al 7-lea, al 70-lea sau al 77-lea dintr-un veac. Într-un an sacru sînt răsîmpurile solstițiilor și echinoxurilor, în care se concentrează evenimentele mitice cele mai importante. De obicei aceste răsîmpuri marchează rituri de trecere de la un anotimp la altul: solstițiile, rituri de trecere la stări de dezechilibru mitic și echinoxurile, stări de trecere la echilibru mitic. Riturile de trecere la stări de dezechilibru (iarna și vara) sînt cele mai complexe, mai semnificative și mai spectaculoase. Ele marchează începutul și sfîrșitul unor activități mitice pentru că au păstrat în ele o bună parte din structura generativă a substratului mitologiei române. Invers, riturile de trecere la echilibru echinoxial (primăvara și toamna) sînt mai simple, mai puțin semnificative și bineînțeles mai reduse ca acțiune. Între solstiții și echinoxuri sub raport mitic există relații interdependente de compensație și convergență tematică și problematică. Așa se face că timpul mitic consacrat acestor răsîmpuri astronomice și calendaristice este extrem de bogat în literatura română. Anotimpurile care sînt axate pe aceste coordonate calendaristice și astronomice se împart în cîte patru luni, dintre care unele sînt bune, altele rele, cu schimbări mai mult sau mai puțin profunde de la un an la alt; în funcție de oscilațiile zodiacului, lunile se împart în săptămîni faste sau nefaste (săptămîna mare sau mică, de leac sau de năpastă, săptămîna neagră sau albă etc.); iar săptămînilor în zile faste sau nefaste și zilele în ceasuri bune sau rele, norocoase sau nenorocoase.

Sub raport mitologic, cum vom constata în partea a treia a mitologiei, anii, lunile, zilele și ceasurile sînt personificate în general de femei. Deși majoritatea personificațiilor posedă denumiri latine, sub acest veșmînt ascund semnificații dace și daco-romane. Calendarul babelor demonstrează, pentru trecutul apropiat ca succesor al trecutului îndepărtat, cîte luni, săptămîni, zile și ceasuri din an sînt consacrate unor evenimente mitice importante sau mai puțin importante. Amintim de calendarul babelor numai pentru a sublinia valențele magico-mitice atribuite în trecut acestui instrument de măsurat timpul mitic la români, ca și spiritelor și divinităților cronologice.

Toți marii poeți ai lumii au exaltat sentimentul timpului emanat din mitologia lor poporană și l-au transsimbolizat epic sau liric în poezia lor cultă, sau au polarizat în penumbra sentimentului timpului emanat din mitologia lor subiectivă o poezie de profunde valențe intimiste. O sinteză a acestor două aspecte ale sentimentului timpului au fost surprinse de Ioan Guția în poezia lui M. Eminescu și expuse într-un eseu de mitologie literară<sup>11</sup>.

4. Cauzalitatea mitică. — Cauzalitatea mitică exprimă relația dintre cauze și efecte, în funcție de condițiile de desfășurare a unei acțiuni, de necesitățile cugetării mitice, de legitățile fanteziei creatoare și de structura etnomitologiei.

Între cauzalitatea mitologică și aceea științifică există asemănări și deosebiri. În concepția mecanicistă a cauzalității științifice, procesul de succesiune între cauză și efect este unilateral, direct și linear. Aceleași cauze concrete, în aceleași condiții obiective produc aceleași efecte mate-

riale. În concepția contemporană legătura între cauze și efecte nu mai e stabilă, mecanică, ci statistică, iar sub raport dialectic, cauzalitatea este relativă în funcție de contradicțiile ce apar între condițiile și efectele unor cauze, în sintezele conexiunilor inverse, asimetrice și ireversibile.

În cauzalitatea mitică, între cauze și efecte există un proces de tranziție: multilateral, indirect, arborescent. Aceleași cauze spirituale în aceleași condiții psihice nu produc aceleași efecte mitice. O sincopă este o cauză mitică ce poate avea în același timp, pentru același personaj uman, efecte binefăcătoare. O divinitate poate fi omniprezentă în același timp și absentă prin prezența ei în toate timpurile. Un personaj divin poate apărea în trei ipostaze deodată: de copil, matur sau bătrîn. O zină se poate transforma în plantă, animal sau monstru, care se comportă ca divinitate.

Deci, aceleași cauze produc o *indefinitate de efecte*. Niciodată nu știu cu precizie ce efecte pot scota din relatarea unui mit.

Între cauze și efecte în știință există relații precise: *continuitate, interdependență, corelație calitativă, autoreglare*. Între cauzele și efectele mitice există *aparent* discontinuitate, autonomie, similitudine calitativă, heteroreglare.

Tabel al relațiilor dintre cauzele și efectele mitice

Cauze	Efecte
principale	secundare
directe	indirecte
supranaturale	pseudonaturale
transcendente	contingente
revelatorii	miraculoase
indirecte	directe
reticulare	particulare
particulare	comune
arborescente	ciclice

În mitologie, relația cauză-efect nu este repetabilă, în condiții identice, ci unică, inedită de fiecare dată. Toate cauzele sînt subiectiv — obiectivizate sau obiectiv — subiectivizate. Același efect poate avea o indefinitate de cauze. Între cauze și efecte nu există un lanț *determinist*, obiectiv. *Cauzalitatea* se transformă de cele mai multe ori în *cazalitate*. Prima este un principiu și o lege, a doua o aplicație a principiului și legii la realitatea concretă sau abstractă. *Cazalitatea*, la rîndul ei, nu trebuie confundată cu *cazulistica*. Ultima este o succesiune de evenimente ducînd inevitabil la o constatare factologică a multiplelor fațete ale *cazalității* mitice. Raporturile sînt totdeauna *reversibile*. Trecerea de la aceeași cauză la un alt efect decît cel scontat este valabilă în logica mitului. Și invers, întoarcerea de la efect la cauză poate descoperi alte rădăcini ale cauzei primogenice. De aceea pentru mitologie toate cauzele sînt principale, directe, necesare, subiective, esențiale, imanente. Interacțiunea cauză-efect se călăuzește în mitologie după legile fanteziei creatoare.

Între cauză și efect în știință există și un raport invers, de necesitate. Efectele realizate în aceleași condiții nu sînt produse cu necesitate de aceleași cauze. Efectele, la rîndul lor, se pot transforma în cauze. Într-un lanț de mai multe cauze transformate în efecte și efecte transformate în cauze — se stabilește un raport de continuitate aliniară și indirectă, o

evoluție parafenomenală complexă. În știință, cauzalitatea e *irreversibilă*, în sensul că de la un efect marcat nu se poate regresa la aceeași cauză consumată. Din acest punct de vedere, cauzalitatea mitică se aseamănă cu cauzalitatea științifică.

Cînd românul spune „fă-mă, mamă, cu noroc și m-azvirle-n foc”, conceptul de *noroc* sfidează cauzalitatea obiectivă; iar cînd spune despre lykantropi „se dă de trei ori peste cap și se transformă în lup” și invers „lupul se dă de trei ori peste cap și iar se face om”, conceptul lykantrop contravine celui causal, de carnișier.

Dimensiunile *cazalității* pot fi reduse la *cazalitate* sau amplificate pînă la producerea *extracauzalității*.

În perspectiva mitologiei cauzalitatea se confundă cu contiguitatea și aceasta cu contingența.

**5. Finalitatea mitică.** — *Finalitatea mitică* se deosebește de finalitatea științifică; prima se referă la un plan definit al evoluției indefinite a cosmosului în perspectiva creației divine, a doua la procesul de autodeterminare și autoorientare a fenomenelor materiale și spirituale în planul organizării lor interne și al interacțiunilor ambițiale. *Finalitatea mitică* revendică un scop precis, fixat de la începutul cosmogoniei de divinitățile supreme; finalitatea științifică se lămurește treptat și parțial, din modul cum omul intuiește structura, dinamica și evoluția cosmosului real, deoarece omul încă nu știe pînă unde poate duce lanțul *cazalității* în natură, care este planul și scopul desfășurării sistemice a cosmosului<sup>12</sup>.

Etnomitologiile au elaborat *modele de finalitate și sisteme de finalități*. Fiecare mitologie etnică își preconizează un model de finalitate, pe care îl hrănește cu iluziile unui destin propriu. Modelul de finalitate al mitologiei germanice e deosebit de cel al mitologiei indice; modelul de finalitate al mitologiei slave de cel al mitologiei române etc.

Sistemele de finalitate înglobează mai multe modele convergente de *finalitate cronică, sincronică, diacronică, scalară, transcendentă* etc. conforme cu nivelul cultural al popoarelor care au cugetat în această direcție.

De aceea dintre categoriile cugetării mitice finalitatea prezintă aspectele cele mai controversate în mitologie. Prin ea mitologul înțelege tendința generală a faptelor, acțiunilor, evenimentelor și evoluției cosmice de a atinge un scop precis, aproximativ sau imprevizibil, și anume adaptarea întregului la parte, a scopurilor la mijloace.

Orice *finalitate cosmogonică, antropogonică* etc. este deci un aspect particular al *finalității mitice*, ce se realizează prin acțiunea unor fapte condate mirifice asupra unor fapte considerate obișnuite sau chiar asupra unor elemente și aspecte insignifiante. Selecția mitică anticipează din acest punct de vedere selecția naturală. De aceea finalitatea mitică consideră orice proces cosmic, terestru, biologic sau psiho-social ca depinzînd de *rațiunea suficientă a unor divinități*. Din acest punct de vedere finalitatea mitică introduce în cugetarea deliberată a oamenilor, în perspectiva lor teomorfică, „inteligența divină”, demiurgică și cosmocratică.

În alți termeni, reflectă destinul cosmic și mesajul uman în raport cu cosmosul ca proces mitic de creație complexă și perfectibilă. *Calitățile cosmomorfe ale esenței* și conținutului vieții materiale și spirituale se impun ca atare. Ontologia spirituală atribuie finalității mitice mai multe încărcături axiologice: una ludică, lipsită imediat de un scop, care însă

capătă pe măsura exercitării ei gratuite un scop în sine, alta *soteriologică*, de salvare a cosmosului prin faptele create datorită cunoașterii de către acestea a destinului lor cosmic, și una *escatologică* a cauzelor finale ale existenței cosmosului, a sfârșitului pământului care, după mitologia română, este una cu sfârșitul întregii creațiuni cosmice: sfârșitul pământului va începe cu cataclisme fără seamăn, cutremurele vor zdrobi coloanele cerului și stâlpii de susținere de sub pământ într-un zgomot înfriorător; din cerurile sparte se vor revărsa diluvii; pământul rupt în mai multe bucăți se va scufunda în Apele primordiale din care a fost extrasă inițial sămânța lui de Nefertat și modelat ca atare de Fărtat; după diluvii astrele se vor risipi și vor aprinde restul cosmosului într-un incendiu universal care va distruge ceea ce a mai rămas în imaginația mitopeică a oamenilor; apoi se va așterne iar întunericul compact al Haosului, în care vor rătăci ca niște nori vagi Apele primordiale, înghițind toate stihile lumii încrămeneite în magma sfârșitului tuturor începuturilor.

Până la epuizarea cosmosului, finalitatea mitică e repetabilă pe plan antropogenic. Cu fiecare *experiment antropogenic* (cum vom constata în capitolul *Antropogoniei*), cu fiecare re-creare a altei spețe umane mai perfecte, finalitatea mitică revine la izvoarele ei. Fiecare experiment antropogenic declanșează un nou *ciclu palingenezic al finalității mitice*. Cînd ultima speță umană se va dezintegra în făgașul ei cosmic, prestabilit de divinități panurgice, atunci se vor încheia rosturile lumii<sup>12</sup>.

Deoarece finalitatea cosmosului începe cu finalitatea speței umane și aceasta a devenit conștientă de rostul ei, speța umană propriu-zisă (nu ultima speță antropomorfă) va încerca prin mijloacele *magiei* (constrîngere, amenințări, blasfemii etc.) să împiedice tragicul ei destin.



Statuetă Gamelnita. Purtatul pe cap.

1. Mitul, concept-cheie al mitologiei. — Conceptul-cheie al oricărei mitologii generale și al oricărei etnomitologii a fost și rămîne *mitul*. Lămurirea lui în perspectiva *științei teoretice a miturilor* contribuie la lămurirea conceptelor derivate din el: *sistem de mituri* și *mitologie*.

Nu ne propunem să trecem în revistă toate definițiile date mitului de pe poziții teoretice diferite. Ar fi prea mult de spus și poate prea inutil pentru scopul pe care îl urmărim. Din cele circa 50 de definiții date mitului pînă în prezent, socotim necesar numai să punctăm expunerea noastră cu cîteva enunțuri care să ne ajute să elaborăm propria noastră teorie.

Împărțim definițiile date mitului în trei grupe relativ distincte: *definiții heteronomiste* ce țin de științele umaniste care au folosit mitul în scopuri auxiliare; *definiții autonomiste* ce țin de enunțurile independente ale științei mitului și a mitologiei; și *definiții interdisciplinariste* ce țin de focalizarea *interdependentă* a sistemului de științe social-istorice asupra mitului, întru lămurirea științei mitului și sistematizarea mitologiei. Între definițiile heteronomiste și cele interdisciplinariste date mitului nu trebuie făcute confuzii de conținut și interpretare. Situația aceasta va fi elucidată în cele ce urmează.

Primele definiții sînt parțiale, preferențiale și subordonate altor definiții; secundele sînt generalizante, psihologice și morfologice; terțele sînt: *genetice, complexe, evenimențiale și dialectice*.

Dintre primele două grupe de definiții care se sprijină reciproc între ele, pentru că fiecare aduce în parte elemente inedite în compoziția conceptului de mit și pentru că ambele sînt convergente, dintre pozițiile și definițiile autonomiste ale mitului și implicit ale științei mitului și mitologiei domină cea elaborată de cercetătorii încadrați în *școala din Frankfurt*. Iată cum: „Il mito (...) e una espressione profonda e insostituibile di quel *Weltbild*, di quella immagine del mondo che regge — quale struttura interiore — una intera cultura e il suo divertire storico. In tal senso il mito è autonomo, come autonoma è la scienza dei miti rispetto alle altre scienze dell'uomo. Autonomo è il mito nel significato più letterale e semplice del vocabolo ... Il mito è la forma originaria con cui lo spirito di una cultura definisce sé stesso, è l'espressione diretta anche se non unica di quella visione del mondo e dell'esistenza che caratterizza unitariamente e inconfondibilmente una cultura”<sup>1</sup>.

Focalizarea tuturor științelor social-istorice din *sistemul de științe contemporane* asupra conceptului de mit ne deschide un orizont nou de *cercetare interdisciplinară a mitului*, nebănuț de bogată pentru studiul sistemului de mituri, și ne facilitează enunțarea unei *epistemologii* și unui *statut științific* de cunoaștere și explicare a realității etnoculturale prin mit.



În această parte teoretică a mitologiei române ne interesează deci nu atât numărul prefigurărilor, avatarurilor sau aventurilor teoretice ale conceptului de mit (și ale terminologiei adiacente derivate din el), cât mai ales antinomiile și contradicțiile mitului, dialectica fondului lui realist-fantastic sau realist-istoric, care relevă aspecte esențiale ale cugetării mitice a omenirii în general și a poporului român în special.

Pentru noi conceptul de mit poate fi lămurit pe mai multe căi analitice: a) prin elementele lui constitutive; b) prin motivele fabulației și anecdoticii; c) prin tipologia lui stadial-istorică; d) prin logicitate și veridicitate; e) prin polivalența, polisemia și poliglosia mitului.

**2. Elementele constitutive ale mitului.** — Deși încă din antichitatea greacă și cea romană mitul a constituit o temă de discuție filozofică și istorică, totuși elementele mitului au fost studiate în esența lor abia în perioada modernă a erei noastre. Nu ne propunem în acest excurs teoretic decât să punctăm câteva contribuții esențiale pentru analiza conceptului.

Mircea Eliade susține că este „gren să se dea mitului o definiție acceptată de toți savanții și care să fie în același timp accesibilă nespecialiștilor”, pentru că este imposibil ca „o singură definiție [să fie] susceptibilă să îmbrățișeze toate tipurile și toate funcțiunile mitului, în toate societățile arhaice și tradiționale. Mitul este o realitate culturală extrem de complexă care poate fi abordată și interceptată în perspective multiple și complementare”<sup>2</sup>. În accepția lui mitul este „povestea unei faceri”, a unei „geneze”, a unui „început”, care relatează istoria sacră a unor ființe supranaturale care au creat totul; de aceea exprimă un „model exemplar al tuturor activităților omenești”<sup>3</sup>. El dezvăluie deci istoria sacră a începuturilor gândirii omenești, „tot ceea ce s-a petrecut *ab origine*”. E un act de „*cunoaștere de ordin izolat* (...) însoțită de o putere magico-religioasă”<sup>4</sup>. Experiența mitului duce la *reiterarea* evenimentelor mitice trăite în trecut. Și, în concluzie, Mircea Eliade susține că „în civilizațiile primitive mitul (...) exprimă, scoate în relief și codifică credințele; salvgardează și impune principiile morale; garantează eficacitatea ceremoniilor rituale și oferă reguli practice ce urmează să fie folosite de om”<sup>5</sup>.

În compoziția unui mit intră, după Mircea Eliade: un *mister genetic*, un adevăr aprioric (exprimat apodictic), o tehnică a povestirii orale care reiterează evenimentele: ocultăția, hierofania, sacralitatea.

Pentru Claude Lévi-Strauss mitul este produsul imaginației creatoare a omului primitiv, a cărui „gîndire sălbatică” își construiește modele logice de cunoaștere și de integrare prin cunoaștere în viața naturii. În această perspectivă mitul poate fi interpretat ca: „1) revelator al sentimentelor fundamentale ale unei societăți; 2) tentativă de explicare a fenomenelor misterioase (astronomice, meteorologice etc.); 3) reflectare a structurilor sociale, raporturilor sociale; 4) emanând sentimentele refulate sau arhetipurile primitive”<sup>6</sup>.

În toate aceste interpretări miturile sînt produse directe ale unui mod de *gîndire logică de tip totemic*.

Analiza structurală descompune mitul în *elementele lui constitutive* numite *miteme*. Dintr-un lot de miteme, printr-un joc de domino se poate constitui sau reconstitui un mit și variantele lui. În substanța lui mitul devine un instrument de discernere a gândirii magice. „Adevărul mitului

nu este în conținutul lui privilegiat, (...) ci în raporturile lui logice lipsite de conținut”.

**3. Motivele fabulației și anecdoticii mitului.** — Cînd ne referim la motivele fabulației și anecdoticii mitului luăm în considerație două lucrări teoretice diferite prin metoda și procedeele de lucru, ale căror rezultate însă converg într-un punct nodal: prima e a lui Stith Thompson<sup>7</sup>, publicată în ediție revăzută, și a doua a lui Lauri Honko<sup>8</sup>. Aceste două lucrări nu se exclud, ci creează ambianța unei abordări convergente, pentru că ambele emană din cercurile apropiate *școlii finice* despre mit și mitologie.

După Stith Thompson, care a lucrat anterior cu Antti Aarne, *mitul este o „proză narativă (tradițională)”* care, în societatea în care este spus, e considerată a fi o relatare veridică despre ceva care s-a întimplat într-o vreme îndepărtată”. În alți termeni, mitul este o *povestire etnologică*, cum a fost definită cam în același timp de Alexandre Krappe<sup>9</sup>.

Stith Thompson, în lucrarea lui capitală, *Indexul motivelor literaturii populare*, trece în revistă toate motivele posibile ale mitului, care în majoritatea lor sînt concentrate în capitolul A, iar restul dispersate în cuprinsul întregii lucrări. Capitolul A conține treisprezece categorii generale de *motive mitologice* (despre creator, zei, semizei și cultura eroilor; cosmogonie și cosmologie; trăsăturile topografice ale pămîntului; calamitățile lumii; instituirea ordinii naturale; creația și rînduiala vieții umane; creația vieții animale; caracteristicile animalelor; originea arborilor și plantelor; originea caracteristicilor plantelor; explicări, miscelaneae). La rîndul lor aceste treisprezece categorii generale de motive mitice sînt subdivizate după un sistem zecimal în alte numeroase *categorii specifice și nespecifice*. Numerotarea zecimală e astfel alcătuită încît oricînd se pot face adaosuri de subdiviziuni noi, extinzînd clasificarea în evantai pînă la un *arboare tematic* indefinit de mare și complex. E deci un *index deschis*, supus eventualelor adaosuri de motive mitice, necunoscute anterior, cu variante tematice, fabulatorii, anecdotice și invariante ce alcătuiesc scheletul motivației mitice general-umane.

Clasificarea sistematică a motivelor mitului, după Stith Thompson, se referă la *pretextele dramatice ale fabulației și anecdoticii*, nu la *temele ideative ale mitului*, la rolurile pe care le joacă anumiți factori ai narațiunii mitului, mesajului mitic, valențelor estetice și artistice ale mitului.

Pe Stith Thompson îl interesează mitul ca *motie formală* ale celei mai largi ramuri a folclorului: narațiunea. *Miturile și legendele* alcătuiesc capul de serie al *Indexului de motive* astfel sistematizate.

Unii interpreți ai opereii lui Stith Thompson consideră că istoria motivelor mitice după similarități și contrarietăți duce la o cunoaștere mai obiectivă a *structurii motivelor* mitului. Motivele mitului le consideră principale și secundare, universal-umane și particular-umane sau etnice. Astfel explică geneza miturilor (monogeneza urmată de difuziune, sau poligeneza urmată de convergență).

Pentru Stith Thompson și toți cei ce i-au urmat clasificarea, ceea ce caracterizează mitul ca *proză narativă* rămîne motivul *tipologic de bază*. Deci motivul sau motivele narațiunii ar fi elementul sau elementele constitutive cu ajutorul cărora se cîntărește *gradul de mitologizare și ordine în clasificarea miturilor* propriu-zise. *Clasificarea pozitivistă* a lui Stith Thompson privează mitul de capacitatea lui de expresie etnotonic-vitală în cadrul unei culturi arhaice sau popular-tradiționale.

După Lauri Honko, mitul este un concept în evoluția căruia se află o istorie complexă, de tatonări și definiții, una mai relativă decât alta, mai inoperantă logic, dar mai seducătoare artistic. El împarte definițiile miturilor după interpretările conținutului lor în două mari grupe: „interpretările antichității și teoriile moderne”.

„Interpretările antice” se datoresc cu precădere filozofilor, care „postulează zece explicații ale mitului”. Postulările sînt restructurate mereu, unele ajungînd să fie folosite în formele lor accesibile pînă în vremea noastră<sup>10</sup>.

Conform opiniei lui Lauri Honko, „toate aceste interpretări antice au fost stabilite pentru a servi elitei. Religia oficială și culturile oficiale nu au fost afectate puternic de ele”, deoarece, în general, definițiile nu le defavorizau.

Lauri Honko nu are ultimul cuvînt în privința rolului mitului în cultura antică grecească. O interpretare validă în această privință revine lui Anton Dumitriu, care extinde rolul mitului din mitologie în filozofia și știința greacă antică.

Într-o „încercare asupra ideii de adevăr în Grecia antică” intitulată *Alétheia*, Anton Dumitriu consacră un capitol substanțial rolului ce-l joacă mitul în procesul facilitării exprimării adevărului<sup>11</sup>. Conform analizei unor texte din filozofia și știința greacă antică, mitul capătă două semnificații: 1) de *melodă de prezentare* a unei probleme și soluții în comunicarea unui adevăr; și 2) de *modalitate obișnuită de argumentare filozofică și științifică*<sup>12</sup>. În această accepțiune „mythos-ul nu mai poate fi privit ca o simplă fabulă. El acoperă întotdeauna o modalitate de a gândi realitatea (...). El semnifică în planul existenței sensibile realitățile inteligibile”<sup>13</sup>.

Pentru filozofia greacă antică mythos-ul devine astfel un *element fundamental* care „caracterizează epoca în care gîndirea a încercat prin mijloace cantitative (...) să releveze o lume a calității. Logos-ul caracterizează a doua epocă a rațiunii [antice]”<sup>14</sup>.

Sofiștii se serveau în pledoariile lor filozofice pe lingă expunerea discursivă și comentariu și de *mythos*. Platon în celebra operă *Protagoras* pune pe acesta să întrebe pe Socrate „în ce fel vrea să-și prezinte răspunsul, sub forma unui mythos sau sub forma unui discurs explicativ”. Pentru Platon, „mythos-urile sînt mijloace pedagogice” de transmitere a cunoștințelor, de a argumenta ideile cele mai dificile, enigmatice și misterioase. „Forma poetică [a mythos-ului] face ca transparența adevărului să fie mai atrăgătoare sau (...) penumbra mythos-ului face adevărul mai frumos”. Iar Aristotel, cu tot raționamentul lui, nu desconsideră miturile, ci le consideră venerabile pentru vechimea lor<sup>15</sup>.

*Interpretările moderne* (denumite „teoriile moderne ale mitului”) se datoresc oamenilor de știință și se referă la „continua revizuire a mitului în lumina activității științifice moderne”. Lauri Honko susține că „a compilat o listă de 12 asemenea teorii, pe care le împarte în patru subgrupe: istorică, psihologică, sociologică și structurală”. Din toate acestea reiese că „mitul este multidimensional”<sup>16</sup>.

Constatînd considerabila varietate istorică a definiției conceptului, Lauri Honko sfîrșește prin a enunța propria lui *definiție descriptivă* a mitului. În termenii lui „mitul este o poveste a zeilor, un bilanț al începutului lumii, creației, evenimentelor fundamentale, a faptelor exemplare ale zeilor, un rezultat al [înțelegerii] lumii, naturii și culturii create, împreună cu toate părțile din ea, al stabilirii ordinii (...). Mitul exprimă

și confirmă valorile și normele religioase ale societății, el prevede ca modelele de comportament să fie inițiate, să ateste eficacitatea ritualului cu obiectivele lui practice și stabilește sanctitatea cultului. Mediul adevărat al mitului este cel care fundează riturile și ceremonialul religios. (...) Pe această cale, ordinea lumii care a fost creată în *era primitivă* se reflectă în mituri, prezervîndu-și valoarea exemplară, de model pentru lumea de astăzi. Evenimentele povestite în mituri au o validitate constantă pentru persoanele religioase. Pentru această rațiune folosirea termenului de mit în limbajul cotidian este inexactă (în limbajul comun mitul este adesea folosit în mod expres drept ceva *neadevărat, utopic, eronat*)”<sup>17</sup>.

Pentru definiția descriptivă a mitului, Lauri Honko propune patru criterii gnoseologice de luat în considerație. Propunerea lui marchează o precizare binevenită în *știința mitului*. Iată aceste criterii: *studiul formei, conținutului, funcțiunii și contextului* mitic. În fond, forma mitului este *povestirea însăși*, rugăciunea, imaginea sacră, drama rituală (recitare liturgică, imnul, dansul religios, icoana, semnul simbolic); *povestirea e codificată și transmisă prin moduri de comportament sonor. Conținutul mitului cuprinde informații despre deciziile și evenimentele create la începutul lumii, din care descrierile cosmogonice ocupă un loc central, după care vin „riturile cosmogonice”, „riturile calendaristice”, „rituri de trecere” și „rituri de criză”*. *Funcțiunea* mitului se referă la „posibilitatea de a obține mai multe sau mai puține explicații asupra lumii și a bazelor pe care aceasta a fost creată; activitățile formative ale zeilor, cultura eroilor (...) În realitate mitul are numeroase funcțiuni specifice (...) care se reduc la un substrat cognitiv pentru formarea modelelor practice ale comportamentului. Din acest punct de vedere miturile pot fi considerate produse *etnologice*, care sînt încorporate și integrate într-o privire de ansamblu coerentă, asupra lumii și a vieții. Iar *contextul* mitului include, în mod normal, *ritualul* sau modelul comportamental care a fost sancționat prin uzaj. Prin context mitul dezvăluie un conținut ideologic, legat de o formă sacră a comportamentului”<sup>18</sup>.

Urmărind să depășească definiția descriptivă a mitului printr-o *definiție operativă* pe plan cultural, conchide că ultima este aproape imposibilă din cauza „treptei de flexibilitate” a surselor literare ce țin de materialul oral, alt și stabilirii unui „tip ideal de mit”. Lauri Honko nu trece în revistă cîteva direcții de interpretare teoretică a mitului axate pe ideea de conținut și elemente esențiale ale mitului, deși uneori se referă indirect la aceasta.

4. *Tipologia stadial-istorică*. — Relevată întîi de istoricii culturii, tema tipologiei stadial-istorice a fost reluată de cercetarea marxistă a mitului și mitologiei.

Direcția de cercetare marxistă a mitului prezintă două curenți: unul *proletcultist* și altul *științific* materialist-dialectic și istoric. Curentul proletcultist consideră mitul o explicație falsă, aberantă, alienată, nocivă, promovată de condițiile economice, politice și ideologice ale luptei de clasă între agresori și opriți, exploatați și exploatați. Concepția științifică materialist-dialectică și istorică consideră mitul un *document istoric* de viață social-economică care explică la modul subiectiv, particular și incomplet, unele fapte și acțiuni din viața comunităților sociale de tip etnic. Karl Marx și Fr. Engels, în cîteva lucrări despre religie, artă și literatură<sup>19</sup>, susțin că orice mitologie învie, domină și modelează forțele naturii în

imaginație și dispăre în momentul în care acestea sînt dominate. De aceea omul de știință trebuie să facă distincție între real și fictiv, între realitatea fanteziei mitice și realitatea fenomenală concretă.

Mergînd pe urmele lui Karl Marx și Fr. Engels, S. A. Tokarev consideră o amplă lucrare *Religiei în istoria popoarelor lumii*<sup>20</sup>, în care, renunțînd la distincția dintre mitologie și religie, socotește mitologia ca o religie a comunității primitive și religia propriu-zisă ca o operă a societății împărțită în clase. Descriind esența și originile religiei, consideră că este o activitate care se desfășoară ca o „formă denaturată a conștiinței sociale”. Religia, și prin ea și izvoarele ei oglindesc fantastic forțele exterioare care domină viața, în care forțele pămîntești iau forma unor forțe suprapămîntești. Ca reflectare denaturată a naturii și istoriei societății omenești, religia dovedește o mare neputință de a cunoaște, de a înțelege și lupta împotriva forțelor naturii materiale și spirituale.

Într-o interpretare nouă marxistă O. I. Gulian consideră mitul „o specie folclorică care a satisfăcut diverse nevoi: explicarea a ceva, codificarea normelor de viață în scopuri educative, reflectarea polivalentă a structurii fenomenelor culturale, existența valorilor, care asigură o ordine spirituală, deci o modalitate care asigură trăirea axiologică”<sup>21</sup>. Toate acestea denotă că „mitul e o formă organică de cultură, nicidecum un model de gândire sau de trăire”. Și susține că noțiunea de adevăr a mitului înseamnă pentru primitiv altceva decît noțiunea abstractă, pur gnoseologică de adevăr a filozofilor: „Adevăr înseamnă, pentru primitiv, eficiență și succes”.

Alexandru Tănase, în mai multe lucrări de filozofie a culturii române și îndeosebi în *Cultură și religie*, se ocupă direct de religie și indirect de mitologie. Pentru dînsul mitologia, ca și religia, este „un fenomen social-uman condiționat istoric care reflectă stadii și modalități ale existenței, ale cunoașterii și ale activității umane”. În aceste condiții mitologia, ca și religia, „măsoară gradul de detașare a omului de natură, gradul de înstăpînire și umanizare”. Referindu-se la elementul de bază al mitologiei, susține că mitul în esența lui „cuprinde două aspecte sau două dimensiuni, una realistă — laică, deoarece nu vorbește decît despre ceea ce s-a întîmplat realmente, ceea ce se referă la realități (...) și cealaltă religioasă, căci este vorba de o istorie sacră (...) întîi ca o credință vagă, difuză, iar mai tîrziu ca un concept teologic, ca o dogmă”<sup>22</sup>. E de acord cu interpretarea lui Henri Wald că „mitul este mai mult o explicație operativă decît interpretativă (...), o formă arhaică a explicației raționale”<sup>23</sup>. Referitor la mitologie adaugă că „mitologia unui popor primitiv [de ce nu și modern?] conține tot ceea ce se separă mai tîrziu în religie (dogmatizată), în științele particulare, poezie, muzică și artele plastice. Dar mitologia continuă să fie o coordonată, uneori esențială a unei culturi, chiar și după depășirea stadiului de primitivitate”<sup>24</sup> și, spunem noi, chiar și în celelalte stadii social-istorice din ce în ce superioare. Ceea ce înseamnă că „miturile înglobează o experiență culturală mai complexă, preștiințifică, dar nu în întregime religioasă”<sup>25</sup>.

Deși Alexandru Tănase consideră vîrsta mitologică istoricește posibilă, constată că unele aspecte ale vieții mitologice continuă și după această vîrstă și că pot și trebuie să fie surprinse în tradițiile laice ale popoarelor evoluat. În această privință face referințe speciale la poporul român, care în istorie își emancipează spiritul etnic de structurile dogmatice, pentru

a se ridica la mituri cu structuri umaniste, ce relevă maturizarea conștiinței mitologice în istorie.

5. Logicitatea și veridicitatea mitului. — După această succintă prezentare a mitului, în care am punctat numai temele și problemele reprezentativ-semnificative, se impune să fixăm și opinia noastră în legătură cu conceptul-cheie mit și implicit cu conceptele care generează din el: sistem mitic și mitologie (ca știință teoretică și evenimentială a mitului).

Nu urmărim să dăm o definiție epistemică monodisciplinară, care să anuleze seria definițiilor anterioare, ci să propunem o definiție genetică de tip interdisciplinar, care să promoveze și să satisfacă exigențele crescînde ale științei contemporane a mitului.

Pentru noi mitul este un elaborat al logicității gândirii mitice permanent active în cultură, indiferent de nivelul social-istoric al acestei gândiri mitice<sup>26</sup>. Dar ce este gîndirea mitică și în ce constă logicitatea ei? Gîndirea mitică nu este o formă simplă de gîndire care se opune unei forme complexe de gîndire, mai precis gîndirii științifice, ci o componentă permanentă a gîndirii globale. Definind astfel gîndirea mitică nu am deplasat explicația noastră în contextul gîndirii globale. Componenta permanentă e totodată indisolubilă și inalienabilă gîndirii globale. În acest înțeles, gîndirea mitică funcționează la nivelul celor trei stări de conștiință: a conștiinței propriu-zise, subconștiinței și inconștiinței. Cum aceste trei stări de conștiință sînt congenere, sinergice și reciproc compensatorii sub raportul logicității lor, și gîndirea mitică beneficiază de această calitate. În alți termeni, fiecare stare de conștiință intervine în activitatea gîndirii mitice, nu prin reducerea la absurd a celorlalte stări, nici prin abolirea parțială a celorlalte stări, ci prin pondere și prioritate, în anumite condiții biotonice vitale ale organismului spiritual. Conștiința propriu-zisă preia și prelucurează datele și elementele gîndirii mitice în baza rațiunii suficiente, subconștiința prin efect simpatetic sau empatetic și inconștiința prin cod genetic.

Logicitatea gîndirii mitice derivă deci în mod normal din logicitatea gîndirii globale și din reglarea și autoreglarea logicității globale în contextul gîndirii umane.

Ceea ce înseamnă că, întocmai ca și celelalte componente ale gîndirii globale, gîndirea mitică posedă anumite grade de logicitate adecvate rosturilor ei. Prin abordarea structurii și funcțiunii logicității la toate nivelele și componentele gîndirii globale, implicit deci și la gîndirea mitică, mitul ca produs spiritual își justifică existența ontologică și statutul epistemic.

În interpretarea noastră mitul este îmbibat de logicitate la toate nivelele conștiinței, după principiul vaselor comunicante și al osmozei între stările de conștiință, în condiții normale de activitate spirituală. Așa se face că mitul este un elaborat polivalent, polisemic și poliglosic al logicității mitice. Privit din perspectiva fiecărei stări de conștiință ne apare diferențiat: pentru conștiința propriu-zisă mitul devine un elaborat obiectivizant al rațiunii, pentru subconștiință o transgresare ideoplastică a afectivității simpatetice sau empatetice, pentru inconștiință o explozie paradossală a codului genetic. Cunoașterea rațională prin mit nu e aberantă și falsă, ci transfigurată realist-fantastic. Cunoașterea subconștiință prin mit nu e hibridă, absconsă, ci dezaxată, emotivă; iar cunoașterea inconștiință prin mit nu e absurdă, patologică, ci prin acomodare și asimilare psihogenetică.



Din toate aceste delimitări reiese că mitul nu poate fi un *datum*, un *factum*, ci un *extradatum* al fiecăreia din aceste trei stări de conștiință sau un *sinteticum* al tuturor. Așa se explică de ce uneori mitul are *valoare de concept* (pentru conștiința propriu-zisă), de *subcept* (pentru subconștiință) și de *incept* (pentru inconștiință). Ceea ce înseamnă că el exprimă un conținut complex al realității spirituale și de cele mai multe ori complexat limbajului convențional inadecvat în procesul de comunicare. În calitate de *concept*, mitul explică structura ideativă a mitemelor, elementele lui constitutive pe aceeași temă categorial-formalizată. În calitate de *subcept* mitul reflectă structuri figurative categorial-ideoplastice. Iar în calitate de *incept* mitul degajă structuri de cod genetic categorial-psihotonic<sup>27</sup>.

În această perspectivă logică considerăm mitul un *răspuns episodiu sau complexat la o întrebare incitantă, referitoare la mitogonia (universului, săpturilor, lucrurilor, ideilor, sentimentelor și comportamentelor)*, la condițiile vieții extraterestre și terestre, cosmice și acosmice, la destinul universal sau parțial-etnic al umanității. Mitul redă deci toate aspectele categoriale ale gândirii mitice (conștiente, subconștiente și inconștiente), care implică și explică *frământările metafizice, drumurile fără ieșiri, înșurubările autocunoașterii și punctele de reper etico-juridice în viața omului*. În această interpretare, psihologia fanteziei creatoare descoperă sau generează formele și mobilul gândirii mitice, mitul. Sociologia și etnologia (două științe gemelare, după Jean Poirier) înfățișează mitul ca un *fenomen bipolar, comunitar și socialitar totodată*.

Ca elaborat polivalent, polisemic și poliglosic mitul trebuie studiat din perspectiva a trei forme de geneze: *psihogenezei, sociogenezei și etnogenezei*. De fapt, aceste trei forme de geneză alcătuiesc în realitate trei aspecte ale unuia și aceluiași *proces genetic al spiritualității etnice* bine determinate în timp și spațiu: mitogeneza.

Un fenomen propriu vremii noastre este *resurrecția general-umană a mitificării* în toate compartimentele de activitate materială și spirituală (în literatură, artă și știință). Niciodată, în istoria omenirii, capacitatea mitopeică a popoarelor nu s-a dezlănțuit mai impresionant ca în secolele al XIX-lea și al XX-lea. Prolificitatea mitizării a luat uneori forme de masă, iar mitogeneza un caracter poluant. Mitul frează, exaltă, înăbușă spiritele terorizate de ritmul trepidant al vieții moderne. Este un paliativ, o supapă, o refulare și, de ce să nu o spunem, uneori o abatere de la matca spiritualității propriu-zise. Deși miturile contemporane și-au pierdut caracterul lor sacral, cultul lor a devenit însă mai obsedant și mai tiranic decât cel al miturilor sacrale, din evul mediu și antichitate. O singură supapă pentru contemporaneitate: efemeritatea lor. Apar ca niște comete, care inundă cerul fanteziei umane și, când pun stăpânire pe spirite, se sting în neantul regretelor colective, ca și cum n-ar fi existat ca atare nicio dată. Și culmea, cel mai mare procent de mituri contemporane îl furnizează oamenii de literă, de artă și știință, cu experimentele lor creatoare, cu ipotezele de lucru, cu teoriile extravagante, cu paradigmele incredibile, care la cel mai mic eșec se sting în deridere, satiră și glumă.

Diego Marconi, într-o lucrare relativ recentă<sup>28</sup>, combate *neopositivismul mitologic*, demonstrând prin opera lui Ludwig Wittgenstein în ce constă *mitul limbajului științific* introdus în cercetarea contemporană: „Ciò che è vero o falso è, in generale, una proposizione, che è l'espressione sensibile del pensiero; questo è l'immagine logica dei fatti. La verità o

la falsità dell'immagine (della proposizione) consiste nella concordanza o discordanza del suo senso con la realtà”<sup>29</sup>. În partea consacrată „determinării sensului: lumea e obiect”, afirmă cu convingere: „La logica deve curarsi di se stessa”<sup>30</sup> și adaugă: „propozițiile logice (...) nu sînt verificate de confruntarea cu realitatea; pentru că ele nu sînt imagini ale stării de lucruri”<sup>31</sup>. Adevărul exclusiv al științei este cel al „totalității științelor naturale”<sup>32</sup>, restul este din punct de vedere științific *pseudoadevăr*.

În domeniul artei literare, plastice sau muzicale, nu există creator care să nu mizeze pe coordonatele sau valențele unui mit istoric (clasic sau autohton), ale unui *mit inventat*, chiar de literat sau artist, cu mai multă sau mai puțină fantezie, care să nu încerce memoria culturală cu narațiunii inoperante, ce colportează mesaje inadecvate.

Am relatat despre aceste interpretări ale mitului în contemporaneitate, pentru a completa ideea că mitopeismul, mitofobia și mitolatria sînt permanente în activitatea spirituală a umanității, că *există o necesitate stringentă de a miliza în orice condiție și stadiu de viață social-istorică și că nu putem vorbi de o etapă mitologică a omenirii decât absolutizînd istoria culturii*. Orice etapă istorică, oricît de realistă ar fi, posedă în structura ei concretă o doză de fantezie mitică, pe care o promovează direct sau indirect, o combate implicit sau explicit, în termeni mai mult sau mai puțin adecvați.

În fond, *calitățile logice ale mitului* se adresează în egală măsură tuturor tipurilor de individualitate și personalitate etnică, tuturor formelor de imaginație creatoare, tuturor stadiilor cultural-istorice.

Așa se face că *mitogeneza* nu e legată de o perioadă istorică, de obicei proiectată într-un timp îndepărtat, în virtutea unei interpretări păsiste. Mitogeneza e un proces permanent de cunoaștere empatică, deziderativă, adecvată timpului, spontană pentru că prin făurirea miturilor spirituale *uman relevă fațete nevăzute ale lumii reale, inventează date și fapte inedite ale unei lumi fantastice, evadează din timpul, spațiul, cauzalitatea și finalitatea concretă într-o lume spiritual-ideală*. Timpul, spațiul, cauzalitatea și finalitatea capătă dimensiuni și perspective mitice de *respiro metafizic pentru omul modern*. De aceea evadarea nu înseamnă anistorism, aspațialitate, lipsă de cauzalitate sau de finalitate. Nu înseamnă anularea, ștergerea cu buretele a realității spirituale, ci numai modificarea datelor existente pentru o reinterpretare a lor. Astfel, mitogeneza nu poate fi indeterminată temporal, spațial, cauzal și finalist, ci *meta-determinată*.

Mitogeneza modernă operează prin *tranziența mitului*, adică prin trecerea mitului dintr-o stare de conștiință în alta, dintr-o formă de logicitate în alta. Tranziența este un fenomen real și consecvent în activitatea spirituală și se datorește pe de-o parte indicelui de refracție personală în procesul mitogenezei permanente și pe de alta, capacității de comunicare, individuală sau colectivă, a conținutului etnocultural al mitului în viață. Numai astfel se explică neconținutul lui *re-elaborare* și *re-încercare* cu valențe, semnificații și rezonanțe logice noi, *re-adaptarea* mesajului lui la spiritul vremii. Re-elaborarea, re-încercarea și re-adaptarea mitului marchează de fiecare dată alte secvențe oportune ale istoricității lui. Pentru noi *istoricitatea mitului* nu este nici depășită de știință și nici refulată de conștiință în trecut îndepărtat, ci este permanent vie și actuală, prin menținerea unei echidistanțe între *cunoașterea empatică și cunoașterea*

rațională, între proiectarea sentimentelor particulare-subiective asupra obiectului cunoașterii și analiza rece formală a cunoașterii raționale, în ceea ce numim *prezentul continuu*. Numai astfel ne explicăm de ce pentru același mit actual găsim *relicte mitice* din substratul lui evolutiv, *reminiscențe mitice* din adstratul lui evolutiv și specii neomitice din stratul evolutiv : *colinde*<sup>33</sup>, *legende*<sup>34</sup>, *balade*<sup>35</sup>, *basme*<sup>36</sup>, *povestiri*<sup>37</sup>.

În această perspectivă teoretică relația dintre mit și adevăr a provocat nenumărate dispute filozofice, socioetnologice și istorice. Cunoașterea mitică a fost mereu opusă cunoașterii științifice, într-o interpretare dialectică răsturnată. În fond, cunoașterea mitică face parte integrantă, alături de cunoașterea științifică, din contextul cunoașterii globale. Ambele forme de cunoaștere, deși diferențiate logic, sint congenerice și sinergice totodată, opoziția și contradicția lor e numai aparentă, iar logicitatea lor, substituția și complementară.

În câteva lucrări ale lui Ștefan Lupasco (Ștefan Lupăscu)<sup>38</sup>, din extrasele cărora s-a ales în limba română o antologie de texte selectate, descoperim o latură a dialecticii cunoașterii, după care între formele gândirii normale și anormale, între psihismul uman și antipsihism, logicul se infățișează ca instabil, pentru că este în *permanentă contradicție cu el însuși*; Ștefan Lupasco susține că *iraționalul nu e illogic, absurdul nu e illogic, paradoxalul nu e illogic*. Esența viziunii logice a cunoașterii noastre rezidă în contradicția permanentă și dinamica dintre ea și antinomia subiectului ei.

Gillo Dorfles, parafrăzându-l pe Schelling, susține că „pentru a ne da seama ce poate fi considerat *adevărat* și ce poate fi considerat *inventat* în mit trebuie să acceptăm faptul că *nici un moment al mitului considerat separat nu este adevărat, ci doar mitul în întregimea lui*”, și din același motiv se poate spune că „*fiecare religie politeistă luată în parte este falsă, dar politeismul considerat în totalitatea momentelor lui succesive este calea spre adevăr și ea atare adevărul însuși*”<sup>39</sup>.

În legătură cu relația mit și adevăr se impune să precizăm *corelația dintre mitizare și demitizare*. Teoretic, demitizarea nu e posibilă dacă mitizarea e permanentă. Ceea ce numim demitizare este în realitate o *re-mitizare* efectuată pe alt plan al gândirii mitice, în alte condiții istorice și cu alte scopuri. În istoria miturilor constatăm un proces continuu de flux și reflux mitic, de demitizare și re-mitizare permanentă. Această revenire cu forțe noi la conținutul ideativ și extensiunea unui mit pe alt plan al afirmării istorice este un fel de *palingeneză mitică*. Sint mituri care, după ce s-au născut, au crescut, s-au diseminat și au dispărut pentru un timp nedefinit, o iau de la capăt într-un ciclu renăscut și așa mai departe. De altfel, procesul așa-zisei demitizări face parte din ciclul palingenezei mitice, din fluxul și refluxul trecerii de la sacru la profan, din procesul discontinuitate-continuitate, ca și din procesul invers al *sacralizării profanului*.

**6. Polivalența, polisemia și poliglosia mitului.** — Toate aceste trei caractere esențiale ale mitului relevă pentru noi gradul de complexitate crescînd-istorică a modalităților de cugetare mitică și de transgresare a elementelor expresive ale mitului : alegoria, metafora și simbolul.

Gradul de complexitate crescînd a modalităților de cugetare mitică le-am sesizat suficient pentru a nu mai insista asupra lor, ne rămîne însă să sesizăm gradul de exprimare adevărată a polivalenței, polisemiei și poliglosiei artistice a mitului, relevată de relația mit—poetică și mit—estetică.

Poezia include pe lingă principiile, legile și limitele poeziei în general și pe cele referitoare la *poezia mitică* în special. S-ar părea absurd să subliniem ideea că poezia modernă abordează cu mai multă cădere poezia mitică decît poezia antică. Justificarea acestei preferințe se datorește eliberării poeziei moderne de toate canoanele poeziei clasice, și concomitent se mai datorește și liberalizării poeziei mitice de viziunea clasică. Artistul modern simte nevoia să exploreze străfundurile mitopoelice ale spiritului lui, să inventeze o mitologie proprie, pe care să o folosească după voie în arta lui. Așa se face că substituie mimesis-ului și katharsis-ului poeziei antice alte finalități creatoare. Înclocuiește mimesis-ul prin poezie, prin ceea ce constituie creația permanentă a unei noi realități poetice, care nu mai e realitate cunoscută, nici transfigurarea realității cunoscute prin poezie, ci inventarea unei alte realități poetice, de tipul și forma realității mitice personale, subiective și obsedante. Înclocuiește deci katharsis-ul printr-o nouă finalitate artistică impusă de mitologia personală, de eliberare a unor obsesii creatoare, de transmitere a unui mesaj propriu, de instigare la empatie abisală etc. Poezia nouă mitizează universal subiectiv al fiecărui poet, cultivă delirul poetic. Din aceste puncte de vedere putem spune că elanul ei crește în valoare artistică cu fiecare mitologie personală, cu încălețarea axiologică a fiecărei mitologii personale.

Poezia mitică își exprimă valențele prin *stileme* proprii și prin *restructurarea* unor figuri de stil ca *figuri de stil mitopoetic*. Printre *stileme* proprii ne gândim la acele elemente genuine care intră în compoziția unui stil artistic, datorită viziunii mitopoelice, gradului de cultură, vocabularului ales, sensibilității personale, genului artistic etc.; iar prin figuri de stil mitice ponderea pe care o dețin în exprimarea artistică alegoria, metafora și simbolul mitic.

Alegoria (ἀλληγορία, „altă față a lucrurilor”) ca procedeu stilistic vehiculează cunoașterea necunoscutului prin cunoscut, a unei idei abstracte printr-o figurare concretă. Un lexicograf susține că „originea alegoriei este religioasă. Mai ales mitul este o formă de alegorie, o încercare de a explica faptele și forțele universale”. Și pentru a sublinia definiția, dă un exemplu clasic : „mitul lui Orfeu (...) este alegoria învierii și salvării”. Și convingerea lui este că, de fapt, „cele mai multe mituri clasice sînt alegorii”<sup>40</sup>. Alegoria însă personifică însușirile și defectele fapturilor divine, vizibilul prin invizibil, convingerea prin sugerare.

În alegorie intervine totdeauna o comparație intrinsecă între termenii fabulației mitice, nu extrinsecă între datele anecdoticii mitice; între evenimentele-cheie ale unui mit și concretizarea unor aspecte polivalente ale mitului.

Metafora (μεταφορά, „înclocuirea unui termen prin altul”) este o formă particulară a cunoașterii entităților figurative. Lucian Blaga susține că „metafora capătă un *caracter reificator* al adevărului mitic, ea procedează la o *gândire abisală*”<sup>41</sup>, iar Tudor Vianu afirmă : „metaforele sînt mici mituri”<sup>42</sup>, în care „lucrurilor străine li se atribuie o viață și pasiuni deopotrivă cu ale omului”. Iar Morris R. Cohen pledează pentru *veridicitatea figurativă a metaforei*, atît în știință, cît și în religie și artă.

Deoarece metafora descrie un termen prin altul, ea poate fi simplă, adică totodată *subiect mitic și expresie mitică a subiectului*; și complexă, cînd schimbă un subiect prin altul, denumirea unei divinități prin autoritatea ei divină.

În fine, simbolul (σύμβολον, „emblema, însemnul sau dovada a ceva”) redă ceva insuficient sau neînsuflețit, deci o existență reală, printr-un semn,

inseman, o grafie, un număr etc., adică printr-un element arbitrar, dar încercat de înțeles. În substanța lui „simbolul este un fel de comparație între concret și abstract, în care unul din termenii comparației este numai sugerat. Astfel el este implicit, dat piezis, nu scos în evidență”.

Simbolul transfigurează criptic realitatea concretă, este, cum ar spune Jaspers, o „scriere cifrată” a realității. De aceea uneori pare grotesc și ambiguu. În structura lui mitică își schimbă forma păstrând semnificația sau își conservă forma schimbând semnificația. Transcede propria lui semnificație devenind transsimbol. Emanând din subconștient și inconștient operează camuflaj prin tranziție.

Alegoria, metafora și simbolul se comportă ca modalități generice de relevare a conținutului cugetării mitice și totodată ca stilisme sau figuri de stil ale mitului. De aceea, sint convergente, centripete și complementare. În condiții normale, prin ele se transferă valențe și semnificații mitice produselor artei, care, la rindul lor, infuzează mitului puterea de sugestie plastică, comunicabilitate simpatetică și suflu creator. Interpretarea și lectura interdependentă a conținutului și expresiei mitului descoperă sensurile adânci ale creației artistice. Mitul transgresează realitatea pe planul conștiinței prin categoriile lui estetice: infimul, echilibrul, dramaticul, tragicul, sublimul. Comicul nu se face ecoul estetic al mitului, decît excepțional, în perioadele de extremă difuziune a contradicțiilor și ambiguităților, în opere eroi-comice sau grotești și burlești.

Mitului propriu-zis, popular-istoric, i se opune, pe de-o parte: *pseudo-mitul*, rezultat din prelucrarea primului într-o operă poetică sau în proză epică. Pe de altă parte, i se opune și *super-mitul*, un produs savant în toată accepția cuvîntului, o formă modernă a *mitologumenului* în fauzetia științistă.

În cele ce urmează, înțelegem să încheiem capitolul nostru cu câteva precizări referitoare la *relația mit-estetică*. Nu ne propunem să schițăm istoriografia acestei relații, cum foarte bine a schițat-o Gillo Dorfles, de la Vico la Wittgenstein, axindu-se pe Herder, Schelling, Nietzsche, Croce, Cassirer și mulți alții, pentru a ajunge la concluzia că *mitul transferă realitatea* prin figuri de stil pe planul conștiinței creatoare, a omului în general, și a artistului de talent sau geniu în special. *Mythos*-ul este deci un mod de existență și de gândire capabil să valorifice din realitatea concretă în artă ceea ce ține de viziunea acestei realități.

În această perspectivă teoretică considerăm că viziunea mitică a lumii și vieții, a cosmosului și făpturilor cosmice, dintre care face parte și omul, sint consemnate de categoriile estetice, procedee gnoseologice, ontologice și axiologice, care relevază esența realității. Categoriile estetice fixează cadrele receptării artistice prin mit. Aceasta pentru că mitul transfigurează realitatea prin modul cum fabulează asupra celor două infinituri: infinitul mic și infinitul mare (spațial, temporal, cauzal și finalist), dramaticul, tragicul și sublimul; sau cum anecdotizează asupra celor doi poli ai echilibrului instabil: grațiosul și dizgrațiosul, frumosul și uritul, burlescul (sau grotescul) și comicul.

Dialectica mitului implică dialectica categoriilor estetice; teoria și metoda cunoașterii esenței mitului implică cunoașterea capacității de exprimare a indefinibilului mitologic prin artă.

**7. Corpus mythorum daeo-romanorum.** — Se pune întrebarea, în ce măsură românii posedă un *corpus* de documente necesare unei mito-

logii proprii; un *corpus* alcătuit din mai multe secțiuni în care să se clasifice și sistematizeze documentele de teren, muzeu și arhivă, după criterii universale valabile în acest domeniu în lumea științifică?

Pînă în prezent românii nu posedă un *corpus transcripș integral*, după modelul celor puține deja tipărite în Occident. Însă posedă ceva echivalent: o bună parte din materialele de bază ce pot ține și trebuie să fie incluse într-un asemenea *corpus*, și anume: 1) *colecții de documente manuscrise de ordin mitologic sau contingente mitologice*, depozitate în *arhivele de stat* și în *secțiile de manuscrise ale marilor biblioteci din țară*; 2) *materiale magico-mitologice fixate și publicate ca atare sau incluse în monografiile științifice și în reviste de cultură populară*; 3) *micro- și macrostudii tematice de mitologie*; 4) *bibliografii parțiale de materiale mitologice*, ca și de materiale ale unor discipline auxiliare sau contingente mitologice.

De altfel cîteva secțiuni ale acestui *corpus* ideal au și început a fi acoperite din tot ce s-a publicat pînă în prezent, cum ar fi *antologii tematice și colecții de materiale de teren*. Ne referim la *procerbele românilor* (ale lui Iuliu A. Zane), *baladele românilor* (ale lui Alex. Amzulescu), *colindele* (lui Petru Caraman), *descîntecele* (lui Artur Gorovei), *riturile de mînt și funerare* (S. Fl. Marian), *de medicină magico-mitică* (ale Asociației de istoria medicinei), fiecare în parte putînd umple multe volume, ceea ce s-ar ridica cu totul la o cifră impresionantă. În acest caz *Corpus-ul* de întocmit ar include cea mai mare parte din materialele publicate pînă în prezent și din cele strînse în arhive.

De altfel, din acest *Corpus* alcătuit pentru publicare au și început să fie tipărite volumele consacrate literaturii populare.

Ceea ce a rămas *in situ* din acest *Corpus* sint puține elemente ce se referă la aspecte deja vizate ale spiritualității române.

Între *Corpus-ul in situ* și cel *ex scripto* — adică cel de teren și cel în parte publicat — există un decalaj în defavoarea *Corpus-ului in situ*. Presupunem că puține elemente și aspecte inedite mai pot oferi cercetările de teren, muzeu și arhivă, pentru că din secolul al XVIII-lea și pînă într-al XX-lea s-a tot cules cu rîvnă deosebită cam tot ce se poate culege. Pentru noi, ceea ce s-a cules la vremea respectivă nu se mai poate culege astăzi, cum pretind unii „cercetători de teren”. Cele două revoluții, științifico-tehnică și social-politică, au diminuat sursele de cunoaștere la teren ale trecutului. Iar dacă din puține manifestări spirituale mai supraviețuiesc fragmentar unele — acestea nu pot fi valorificate fără a le încadra diacronic și compara în structura lor sistemică cu cele din trecut, operații care trebuie să se bazeze pe ipoteze de lucru cu puncte de sprijin în ceea ce s-a cules bine-rău de înaintași. La vremea lor, înaintașii au făcut cam tot ceea ce au făcut și alte popoare europene la stadiul etnocultural corespunzător celui al românilor. Ceva mai mult, culegerile românești sint mai numeroase, mai diverse și mai bogate în materiale decît ale multor popoare europene, care înfii au cercetat etniile din coloniile lor și apoi s-au apucat asupra propriei lor culturi naționale.

Deci, tot ceea ce trebuie să între într-un *Corpus* ideal de documente asupra spiritualității istorice a românilor este aproape cules. Ceea ce dă unitate și integralitate acestei culegeri rezultă pînă la urmă din opera de selecționare, sistematizare și asamblare a documentelor în forma lor popular-tradițională, erudă, nefasonată, nestilizată, neinterpretată, însă cu toate



datele referitoare la sursele de identificare în timp și spațiu ale provenienței lor etnoculturale, și bineînțeles cu indiciile de interrelații și de raportări comparative-istorice.

8. *Tehnica culegerii miturilor.* — În antichitate miturile au fost culese și redactate de către *logografi* și *mitografi*. Culegerea era liberă, accidentală și nu comporta nici o rigoare de ordin tehnic. Logograful sau mitograful înregistra subiectul și îl reda, de cele mai multe ori, cu propriile-i cuvinte; de multe ori alterând forma, transvaluind sensul sau chiar criptând înțelesul lui. Așa se face că în *transcrierea mitului* se întrezărea gradul de cultură și stilul propriu de exprimare al logografului sau mitografului.

O dată cu întemeierea *științei miturilor* și descoperirea *fondului etnomitologic al popoarelor*, în perioada modernă, s-a simțit nevoia unor culegeri sistematice, care să garanteze înregistrarea corectă a legendelor, baladelor, basmelor și datinilor etnomitice. Pentru această operație s-au alcătuit întâi *liste de punctaje de anchetă* în baza cărora să se poarte discuția cu informatorii de teren. Întrucât punctajul de anchetă pe aceeași temă mitică oscila de la investigator la informator, în cercetarea sistematică s-au introdus *chestionarele* — *liste de întrebări* în lăunțurile logice, referitoare la o temă, o problemă, un subiect, o categorie de fapte cu substrat mitic. Inovația chestionarelor a fost preluată de mitologiști de la științele sociale înrudite, de la istorici, etnopsihologi, sociologi, etnologi (etnografi, folcloriști, cercetători ai artei populare) etc. De fapt științele sociale menționate au furnizat mitologilor un material mitic cules din perspective diferite și care scotea în evidență laturi proprii acestor perspective; s-a trecut deci de la ancheta orală, deschisă, atipică, susceptibilă să extindă și înelină noii întrebări, la ancheta scrisă, închisă și tipică, care aplică aceeași unitate de măsură în anchetarea tuturor întrebărilor pentru a le putea astfel clasifica, sistematiza și compara între ele. O dată cu schimbarea structurii chestionarului s-a schimbat și tehnica de aplicat pe teren a investigației mitice.

Întrebări referitoare la materialele mitice au fost incluse întâi în *chestionarele de istorie*, apoi în cele de *sociologie*, *etnologie*, *folclor* și în cele din urmă de *mitologie*.

În prezent, cercetările de teren se efectuează cu metode tehnice ultra moderne. Magnetofonul atât de apreciat în ultimii douăzeci de ani a cedat locul videomagnetofonului, care îndeplinește toate condițiile de înregistrare vizuală (color), auditivă (stereo) și de control imediat al rezultatelor obținute, ceea ce înseamnă că materialul cules intră direct în arhivă cu toate datele necesare surprinderii fenomenului sau faptului cultural înregistrat. Cum noi posedăm un material inedit, în bună parte dispărut, cules și înregistrat prin metoda chestionarelor (închise sau deschise) sîntem nevoiți să ne referim la ceea ce ne-au adus ele la vremea lor, nu să le anulăm.

Dintre chestionarele cu care s-au cules și materiale mitice sub numele de datini și tradiții istorice, ne gândim numai la cele care punctează istoriografia temă noastră din perspectiva unor discipline social-istorice, care urmăreau pe nerăsuță cale să-și fundamenteze propriul lor domeniu. Printre primele amintim: *Culegerile sau izvoale de întrebări în privința vechilor așezăminte ce se află în deservăbilită omunilor României*, „pornit de guvern la 1871, după înțelegerea lui A. Odobescu, care alcătuisese un sir

de șase întrebări cu privire la locurile istorice, tradițiile istorice și anticitățile care s'ar găsi prin comunele rurale, acesta cu scop de a pregăti întocmirea unei istorii lămurite a României” (răspunsurile au fost adunate în 8 tomuri, 3 846 foi). În ordine cronologică s-a impus amplul chestionar istoric: *Programa pentru adunarea datelor tradiționale la limba română* (București, 1884) al lui B. P. Hasdeu, în care se pune accentul pe culegerea elementelor „limbistico-mitologice”. Acestuia îi succedă: *Epistolă deschisă* (I, „Albina”, V, 8, 1870; II, „Albina”, VII, 12, 1870) în care Athanasie Marian Marienescu solicită culegerea literaturii mitice originale care să fie apoi prelucrată și „netezită”. Concomitent folosind *Ancheta prin corespondență* în chestionare tematice de datini și obiceiuri Simion Fl. Marian a strîns un material imens. Se pare că, folosind un chestionar deschis de punctaj, Elena N. Voronca a cules și ea un imens material expus în antologia ei de legende și povestiri, basme și anecdote de tip mitic. Un amplu și valoros *Chestionariu despre tradițiile și anticitățile ferilor locale de români* (București, I, 1893 și Iași, II, 1895) redactat de Nicolae Densușianu a urmărit descoperirea tradițiilor istorice consemnate în legende, balade, basme, jocuri de copii etc., cu precădere cele referitoare la fondul mitologic autohton. La rîndul lui Gr. G. Tocilescu a întocmit un *Chestionar folcloristic* în 1896 (după chestionarul publicat în „Mélusine” de Roland, avîndu-se în vedere și lucrările similare ale lui B. P. Hasdeu și Nic. Densușianu), reproduș în revista „Sezătoaren” a lui A. Gorovei, și apoi în *Materialuri folcloristice* culese și publicate sub auspiciile Ministerului Cultelor și Învățămîntului Public (vol. I, București, 1900, pp. IX—XV), în care *mitologiei poporane* îi este consacrat un capitol. Inițiativa lui Gr. G. Tocilescu este continuată de Ministerul Cultelor și Învățămîntului, care a mai publicat câteva *Chestionare de folclor, de cultură populară*. În cadrul Catedrei de etnografie și folclor de la Universitatea din Cluj, Romulus Vuia a publicat un *Chestionar de obiceiuri de iarnă* (1926) referitor la datinile ardelenesti. În cadrul Catedrei de folclor a Universității din Iași, Petru Caraman a întreprins cercetări de teren prin *chestionare*, despre care ne-a relatat oral de câteva ori. Însă un special *Chestionar mitologic* (Mănăstirea Dealu, 1939) a fost redactat și publicat de Romulus Vulcănescu, care a urmărit să cerceteze sistematic întregul folclor mitic românesc (arhaic și medieval) încă existent atunci pe teren. În cadrul școlii sociologice de la București de sub conducerea lui Dimitrie Gusti s-au întocmit în setul unui îndrumător metodologic de teren două chestionare intitulate planuri de cercetare: *Planul de cercetare a mitologiei populare și a științei populare* de Ștefania Cristescu-Golopenția și *Planul de cercetare a credințelor și riturilor domestice* de Constantin Brăiloiu și H. Stahl (1940). Și în fostul Institut de etnografie și folclor, actualmente de etnologie și dialectologie, s-a întocmit un chestionar general al *Atlasului etnografic al României* publicat în 1968, în care s-au introdus câteva întrebări de mitologie în contextul întrebărilor etnografice referitoare la unele datini și tradiții calendaristice.

Alte câteva chestionare cu referiri la datini și tradiții mitice au fost publicate în revistele de specialitate din țară.

Materialele culese prin toate aceste mijloace (proiecte, programe, chestionare) au fost în parte depozitate în secțiile de manuscrise ale marilor

biblioteci din țară, altele au rămas la culegători și altele s-au rătăcit din cauza distrugerilor suferite în cele două războaie mondiale. În prezent materialele culese constituie o arhivă impresionant de bogată a culturii populare române.

În ultimii ani au fost extrapolate unele din aceste materiale scăpate vicisitudinilor vremii noastre, rămase depozitate în secțiile de manuscrise ale marilor biblioteci din țară și au început să fie publicate, fie sub formă brută, fie numai răspunsurile selecționate, în ordinea sistematică a redactorilor. Selecționarea a urmărit, cum era și firesc, de a aduce la cunoștința marelui public bogata varietate a conținutului de date, fapte și interpretări populare, nu restituirea unui sistem de mituri încheiat și unitar din aceste întrebări sistematice.



Vas zătrăpomer. Cultura Tisa.

**1. Definiția sistemului de mituri.** — Cel de-al treilea concept de bază al elaborării unei etnomitologii este *sistemul de mituri*. Printr-un sistem de mituri înțelegem un număr definit de mituri sau de *specii etnologice purtătoare de mituri*, de *reminiscențe mitice* și *relicte mitice*, care se găsesc în corelație și interdependență tematică și stilistică<sup>1</sup>.

Între miturile unei comunități etnice sau naționale există o unitate organică de ordin spiritual care acoperă toate necesitățile gândirii mitice în plin exercițiu al activităților culturale.

Sistemul de mituri în dialectica lui include astfel toate răspunsurile date întrebărilor incitante, nedumeririlor, curiozităților spiritului uman în varianta lui etnică. Într-un sistem mitic „numărul miturilor corespunde numărului de fenomene pe care încearcă să le explice. Cum acest număr este infinit, este natural ca numărul miturilor să fie și el infinit. Orice experiență având (...) punctul ei de plecare în ceea ce este cunoscut, este logic ca toate miturile să-și aibă rădăcinile în *experiența umană*”<sup>2</sup>. Bineînțeles, sistematizarea miturilor se încheagă în spiritul concepției etnice sau naționale despre viață și lume. Dar coordonarea miturilor într-un sistem trebuie să corespundă sistematizării tuturor celorlalte cunoștințe stadial istorice dobândite de om.

**2. Aspecte esențiale ale sistemului de mituri.** — În acest înțeles sistemul de mituri relevă din plin trei aspecte esențiale ale conținutului lui :

— *capacitatea de creație mitică* a unui popor : aptitudinile și vocația creatoare, mitopeismul ereditar ;

— *fondul de mituri*, alcătuit din *arhemituri* (mituri genuine, primare, arhaice netipizate), *mituri* (tipizate în *prototipuri*, *tipuri*, *varianțe* și eventual invariante), *neomituri*, *mitologumene* și *mitoide*. Neomiturile rezultă din contaminări, influențe și calchieri mitice survenite în evoluție. În cadrul *fondului genuin*, mitul transgresează dintr-un domeniu de activitate într-altul (din mitologie în religie, din literatură în artă), din lumea sacralului într-a profanului, nu prin *demitizare*, ci prin *re-mitizare*, prin reîncărcare de sarcini și valențe mitice ;

— *sursele energetice ale unei mitologii etnice*.

Capacitatea de creație mitică este diferențiată de la un popor la altul. Sunt popoare care au aptitudini și vocație mitopeică debordantă — cazul popoarelor asiatice —, care *recrează prin excelență* vechile mituri, le proliferază mereu, și alte popoare predominant consumatoare ale străvechiului lor fond mitic, în formele lui arhaice, sau ale miturilor altor popoare. Pentru aceste popoare miturile sînt osificate, pietrificate și superstițiile și tradițiile dominate de o mentalitate rigidă, conformistă, anacronică.

3. Autoreglarea polivalentă, polisemie, poliglosie. — Sistemul de mituri este în permanentă stare de autoreglare polivalentă, polisemie și poliglosie. Prin autoreglare se restabilește mereu echilibrul dinamic dintre valențele spirituale ale miturilor ce intră în sistem. Autoreglarea reechilibrează sistemul în raport cu descoperirea de noi fenomene și explicarea lor, care angajează parțial, dacă nu total, sistemul. Reechilibrarea marchează, de fapt, caracterul de *elaborat istoric* al spiritualității, continuitatea efectivă a unui sistem de mituri în discontinuitatea lui aparentă. Altfel sistemul de mituri s-ar pulveriza în tot atâtea *pseudosisteme* sau *infrasisisteme* de mituri.

Fiind un *elaborat istoric*, sistemul de mituri trece prin tot atâtea epoci, perioade și stadii istorice prin care trec economia, cultura și spiritualitatea comunității etnice care l-a generat. *Istoricitatea unui sistem de mituri* se remarcă în adaptările continue la viață, în felul cum creativitatea mitică activează pe o latură sau alta a vieții, cum este influențată sau cum influențează la rândul ei.

În urma unor mari evenimente social-istorice în viața popoarelor (războaie, cataclisme, schimbări de regim politic și religios etc.), sistemul de mituri se adaptează la noile cerințe concrete de existență.

Un exemplu: în procesul de formare a națiunii americane din grupuri etnice atât de diverse între ele, în ultima sută de ani s-a reușit să se creeze un *sistem de mituri* propriu care nu mai păstrează reziduri din mitologiile etnice aborigene sau ale migratorilor, ei este un *parasistem* de neomituri ce tind să se cristalizeze într-o *mitologie contemporană* nouă, sofisticată. Patrick Gerster și Nicholas Conds<sup>2</sup>, după ce fac o scurtă incursiune în „miturile vechii Americi”, expun cu lux de amănunte „miturile noi Americi”; „miturile dezvoltării coloniei, miturile perioadei revoluționare, ale războiului de independență, miturile vârstei omului comun”; miturile retrograde ale sudului; miturile progresiste ale nordului; mitul individualismului; mitul superstiției științifice etc. etc.

Transmiterea sistemului de mituri etnice are loc în mod obișnuit prin cutume, datini și tradiții, în parte încorporate în fondul genuin și conservate în *documente de oralitate*, referitoare la rituri și ceremonii, la sărbători calendaristice sau ocazionale, la mituri istoriate și istorii mitizate.

4. Imaginea etnocentrică și imaginea proteică. — Orice sistem de mituri etnice redă, direct sau indirect, public sau ocultat, o *imagine relativ etnocentrică* a concepției mitice despre viață și lume, dublată de o *imagine proteică* despre activitatea social-culturală a unui popor.

Când sistemul de mituri este invadat de reziduri mitice provenite din substrat sau din mituri eterogene strecurate pe nesimțite din adstrat, se creează perturbări în activitatea sistemului, din cauza diversităților contradictorii, a mixturii și uneori chiar a confuziei mitice care se ivește. Perturbări care pot duce până la pulverizarea sistemului mitic (înainte de a fi fundamentat o mitologie) în *pseudosisteme* sau *infrasisisteme* de mituri analoge și competitive între ele.

Selecția miturilor într-un sistem unitar este *naturală și colecție*. Spontanitatea și reiterativitatea lui se datorează conștiinței etnice, în deplinătatea exercitării funcțiilor ei culturale. Selecția miturilor poate fi însă și artificială, *individuală și deliberată* în opera oamenilor de știință. În acest caz se datorește investigațiilor și elaborărilor teoretice sau tematice ale omului de știință, care pune de cele mai multe ori accentul pe

ipoteze de lucru sau teorii nesustinite de documente, pe extravagante aparate științifice.

Unitatea, coerența, organicitatea și valabilitatea unui sistem de mituri ies în evidență în procesul de trecere de la structura lui aparent nedefinită mitologic la structura lui *etnomitologică completă*.

5. Caracterul sistemice al etnomitologiei. — Fundamentind o *mitologie etnică*, miturile capătă un *caracter sistemic*<sup>4</sup>. Vrem să spunem că abia prin încorporarea lui într-o *mitologie etnică* își relevă oportunitatea și aplicabilitatea în istoria cunoștințelor și valorilor comunitar-etnice. Caracterul sistemic ușurează comprehensiunea și facilitează *dialogul între mitologiile unor culturi diferite*, stabilește *echilibrul durabil al sistemului de mituri prin reglementări de tip homeostatic*.

Sistemul de etnomituri face parte integrantă din *sistemul de cutume, datini și tradiții istorice al unei etnii*. Pentru a înțelege în ce constă conținutul, structura, originalitatea și funcțiunea culturală a unui sistem de etnomituri se impune cu necesitate cunoașterea cutumelor, datinilor și tradițiilor istorice globale ale etniei luate în considerație, ca și a nivelului general de spiritualitate în raport cu celelalte activități social-culturale.



Vas cu motivul călărețului trăs, după I. Horațiu Crișan.



logia e o formă deecăzută a religiei. Ci dimpotrivă, că religia nu s-a putut debarasa cu totul de reziduurile mitologiei, cu care conviețuiește sau a mitologiei pe care o recrează, deși o combate formal.

Tabel comparativ între mitologie și religie  
caracterile esențiale  
prezența +; ambiguitatea 0; absența -

CARACTERE	MITOLOGIE	RELIGIE
1 Istoricitate	0	+
2 Spontaneitate	+	-
3 Dogmatizare	0	+
4 Instituționalizare	+	+
5 Experiența mitică	0	+
6 Monoteism	-	+
7 Politeism	+	0
8 Henoteism	0	0
9 Reformator	-	+
10 Magie	+	+

Conform indicilor definițiilor care redau ponderea diferențială a caracterelor esențiale între mitologie și religie, se remarcă caractere comune la punctele 4, 8 și 10 și diferențe statistice pe puncte la:  
- mitologia are 2/+; 4/+; 7/+; 10/+  
- religia are 1/+; 3/+; 4/+; 5/+; 6/+; 9/+; 10/+.

Mircea Eliade afirmă că îi este greu să înfățișeze în câteva pagini raporturile dintre creștinism și gândirea mitică, deoarece raporturile pun câteva probleme, dintre care menționează: *echivocul legat de folosirea cuvântului mit, de nonistoricitatea mitului, de valoarea măturilor literare, de procesul de păgânizare a creștinismului primitiv, de mitul viu sacralizat, de exerescențele mitologice din vechile texte teologice, de adevărul istoric și adevărul spiritual, de modelul transhuman ce-l indică mitul, de eshatologia evului mediu etc.*

În vremea noastră, în Europa, mitologiile populare supraviețuiesc prin *mituri remodelate, prin mitoiduri și fragmente de mituri, prin rituri și cutume mitice* conservate în *prosopopeii, ceremonii, carnavaluri și festivități* incluse în calendarul datinilor și tradițiilor sătești.

Calendarul datinilor și tradițiilor mitice s-a conservat în folclorul mitic ca parte constitutivă a calendarului global, temă care depășește clasificarea formală a indexului de motive al lui Stith Thompson. *Folclorul mitic* poate fi compartimentat în *folclor mitic propriu-zis, în pseudo-folclor mitic și în folclor religios*. Diferențierea între folclorul mitic și folclorul religios anticipează unele aspecte ale diferențierii între mitologie și religie, așa cum reiese din analiza materialului românesc.

Între mit și folclor, mitologie și folcloristică s-au stabilit relații reciproce încă de la punerea în discuție a conținutului acestor *concepte științifice* și, mai ales, după reconsiderarea mitologiei și folcloristicii ca *discipline etnologice*. Studiul relației mit - folclor a fost conceput întâi în funcție de tendințele lor autonomiste. Se înțelege că în această perspectivă folcloristica a devenit o știință auxiliară a mitologiei și mitologia, la rândul ei, o știință auxiliară a folcloristicii. Situație îndrăgită de autonomiști,

1. Mitologia, știință a miturilor și sistem etnic de mituri. — Cel de al patrulea concept de bază în elaborarea unei etnomitologii este cel de *mitologie*.

Termenului mitologie îi acordăm două înțelesuri: 1) *de știință a miturilor în general*, care reflectă capacitatea diversificărilor etnice de creație, difuzare și folosire a miturilor în viața spirituală; și 2) *de știință a unui sistem de mituri etnice sau naționale*, care reflectă o anumită concepție mitică, un panteon și o literatură mitică orală distinctă prin caracterele ei esențiale.

Știința miturilor în general a fost combătută, infirmată, negată, „pentru că se considera că despre mit se poate spune orice”, se poate „pălăvrăgi” neconștient, pentru că nu există un *adevăr al mitului* și că *sensul mitului* nu reflectă nimic veridic etc., etc. Aceste obiecții pot fi făcute și altor științe social-istorice: esteticii, axiologiei, eticii etc. Știința miturilor a devenit o disciplină științifică nouă, care studiază geneza, structura, funcțiunea și semnificația istorico-culturală a sistemelor de mituri la toate popoarele lumii. Prin valoarea pe care o acordă mitului, știința miturilor deosebește *mitologia de religie* și implicit de celelalte forme de activitate spirituală contingente preocupărilor ei.

Mitologia se deosebește de religie, pentru că istoricește o anticipează și pentru că pregătește pe lângă apariția religiei și apariția altor forme de cultură (filozofia, etica, arta, știința). Față de religie ea rămâne o creație anonimă; nu e decît parțial reglementată normativ; instituționalizarea ei e opera unor experiențe mitice seculare; promovează politeismul și este o activitate plurală uneori contradictorie în sine. Pentru întuirea deosebirilor, am alcătuit un tabel comparativ de trăsături esențiale (vezi tabelul alăturat).

Unii istorici ai religiozității au considerat mitologia ca un *preambul* al religiei, ca o *pre-religie*, iar prescripțiile mitologice (rituale, ceremoniale, festive) ca o *pre-dogmatică*. Deci mitologia precedă și pregătește apariția istorică a religiei, care e opera unor reformatori, cu principii teoretice și metodologice de credință formulate în dogme.

Alți istorici au considerat mitologia ca o *proto-religie*, iar mitul ca o *normă de conduită etico-juridică*. Aceasta este situația *mitologiilor de tip henoteist* care fac trecerea de la politeism la monoteism.

Și, în fine, alții au considerat mitologia ca o *formă alienată, deecăzută a religiei*, supraviețuind în popor alături de religie. Au interpretat-o ca o *explicație aberantă*, deoarece răstoarnă ordinea firească a logicii lucrurilor.

Faptul că în corpul unei religii supraviețuiesc *urme de mitologie* uneori netransfigurate nu înseamnă că termenii se confundă sau că mito-

asupra căreia nu ne propunem să insistăm, pentru că în cele ce urmează nu abordăm această poziție teoretică și deoarece pentru noi ambele discipline sînt etnologice și deci *sinergetice*.

Studiul relației mitologie – folcloristică, în al doilea rînd, trebuie privit din perspectiva interdependenței lor etnologice. Aceste discipline, pe lângă altele, fac parte din *sistemul complex și sofisticat de discipline etnologice*. În reconsiderarea lor teoretică, mitologia și folcloristica sînt interdependente sub incidența *continutului lor interdisciplinar*.

Concret, relația mitologie – folcloristică se diseminează în tot atîtea subrețea cîte le implică tematica mitologică consemnată de genurile folclorice. În toate aceste cazuri nu poate fi vorba de un *folclor mitic global*, cum de altfel există în realitate, ci convențional, de un *folclor mitic compartimental* pe discipline și consemnat profesional (astronomie, pastoral, agricol, alimentar, medical, juridic etc.).

**2. Folclorul religios.** – În ansamblul lui folclorul românesc a fost studiat de pe poziția religiei de Theodor Fecioru<sup>2</sup>, în comparație cu religiozitatea antecreștină a poporului român. Din această perspectivă, consideră folclorul religios „ogîndă sinceră a credinței religioase”<sup>3</sup>. În această accepție, folclorul românesc reflectă „un bogat material cu cuprins religios”, dar mai reflectă paralel și un alt material diferit, care cuprinde în el numai „filoane creștine”; acesta este „folclorul contaminat de religie”<sup>4</sup>. Theodor Fecioru infirmă teza conform căreia temele folclorului religios sînt *dogmele propriu-zise* („misterul dogmelor” creștine) și susține că *asimilarea* prin creații artistice de ordin etiologic a unor aspecte ale religiozității, a unor procese de sublimare a trăsăturilor etno-religioase este esențială. În substanța lui folclorul religios se diferențiază etnic de *psihologia națională*, după afectivitate și temperament<sup>5</sup>. Parafrăzînd un citat din Nicolae Iorga<sup>6</sup>, Theodor Fecioru deduce că „fiecare națiune colorează în mod diferit” folclorul său religios, pentru că „are un sens al logicii [lui] care lipsește celorlalte”<sup>7</sup>.

În această perspectivă *folclorul religios* a reținut din ceea ce a circulat sub egida vechinului creștinism primitiv, apoi a creștinismului oficial al bisericii neotatizate și mai tîrziu a „ereziei bogomilice”, ceea ce s-a impus prin convergență.

Mergînd pe urmele lui N. Cartoian<sup>8</sup>, Th. Fecioru combate bogomilismul de pe poziția teoretică și de istorie a ortodoximului, invocînd în spiriul argumentării lui literatura apocrifa, necumenică și canonică. În această privință afirmă: „multe credințe, pe care un necunosător (...) le poate socoti bogomilice (...), sînt așa-numitele *theologumene*, adică credințe neprimite oficial de biserică, dar admise ca necontravenind dogmei exprese”<sup>9</sup>. Combate apoi teza originii folclorului religios creștin ca purtător de „mitologie păgînă”, conform căreia folclorul religios ar fi „un sincretism sau quasi-sincretism” între credințele antecreștine și cele creștine<sup>10</sup>. Critică imixtiunea și explicația mitică antecreștină în corpul folclorului religios.

Remarcînd că este vorba numai de o „*explicație mitico-creștină specifică poporului român*”, deci în ultimă instanță că folclorul religios român reflectă „*cunoaștere mitică creștină proprie unei mitologii creștine*”, Th. Fecioru interpretează cunoașterea mitică din perspectiva teoriei cunoașterii formulate de Lucian Blaga<sup>11</sup>. Rostul cunoașterii mitice nu e redat prin idei, ci prin *imagini (icoane)*, adică prin *închipuirii și întimplări*

*simbolice*, prin semnificații și transsemnificații. Și, în cele din urmă, conține că istoricește, de la sine, „poporul a gîndit mitic creștinește”<sup>12</sup>, iar folclorul mitic nu a „izvorit din cunoașterea mitică împrumutată”, ci numai dintr-o „mitologie creștină”<sup>13</sup>, și încheie: *explicația mitică e în ultimă instanță „o creație pe planul culturii minore”*<sup>14</sup>.

Termenii în care a fost pusă și rezolvată problema folclorului religios schimbă înțelesul clasic al acestui *gen de folclor*, considerat pînă la interpretările menționate ca o modalitate populară de a tîlmăci principiile religiei, indiferent de sursa lor religioasă. Folclorul religios este în fond tot un fel de *folclor mitic* care emană dintr-o concepție religioasă distinctă despre structura și dezvoltarea unei viziuni mitice, a unor divinități și instituții etnoculturale, și codificarea mesajului dramei umane exprimată pe plan local.

Astfel concepută, mitologia română degajă din sistemul ei de mituri un *panteon*, o *dramă mitică* și o *experiență spirituală*. Din panteon fac parte două categorii de divinități:

– *divinități nominalizate și determinate* fizionomic, caracterologic și funcțional;

– *divinități anonime și nedeterminate* fizionomic, caracterologic și funcțional.

Ultimele soiuri de divinități: 1) s-au născut hibride, fără *personalitatea mitică*; 2) și-au pierdut între timp *personalitatea mitică*; 3) au fost oculte de comunitatea care le-a generat (din motive de conservare); sau 4) au fost *tabuizate* pentru teroarea mitică pe care au exercitat-o asupra comunității care le-a adoptat.

Majoritatea acestor divinități anonime și nediferențiate provin din impacturi, contaminări și calchieri mitice (îndeosebi de ordin demonologic), în timpul migrației popoarelor asiatice în Europa și implicit în țările române. Așa se face că multe din aceste divinități prezintă, sub raport cultural, *paralelisme mitice* ce contrariază pe cercetători, deși conviețuiesc nestingerite în aceeași comunitate etnoculturală, ca și în comunități culturale mixte. Cu toată expresia lor anonimă și nediferențiată, alcătuiesc mărul discordiei între mitologiști, care atestă sau contestă apartenența lor la o comunitate etnică și rolul lor cultural la altă comunitate etnică.

Mitologia română presupune, înainte de toate, cunoașterea *etnotonusului ei mitopoic*, *vitalitatea ei istorică*, care îi imprimă *valori epice* unice și o fac reprezentativă în conculul culturii universale.

Orice mitologie etnică, deci inclusiv și mitologia română, trece prin două *faze istorice de cunoaștere și redactare*, printr-o fază *mitografică* (de organizare tematică și descriere a materialelor unui *sistem de mituri comunitar-etnice*) și printr-o fază *mitologică* (de încheiere într-o operă documentar-literară, unitară și coerentă, izvorită dintr-un sistem de mituri etnice), prezentată analogic și comparativ-istoric cu alte mitologii etnice similare. Faza a doua se încheie în baza unor ipoteze de interpretare, a unor enunțuri teoretice și teze, proprii oricărei elaborări științifice.

Mitografiile au fost întreprinse în general în antichitate de *logografi* și *literați*, iar mitologiile de oamenii de știință în evul mediu, perioada modernă și contemporană. Mitografiile descriu sistemele de datini și tradiții etnice așa cum acestea viețuiesc sau supraviețuiesc în superstițiile, credințele, cutumele și tradițiile incluse în calendarul activităților populare, în onomastica comunitar-etnică, în literatura orală și artele populare.

Mitologii armărese și explică epistemic tematica și problematica sistemului de mituri care emerg într-o mitologie, făcând analogii și ipoteze referitoare la descoperiri, comparații, paralelisme și semnificații, interpretând la scară istorică rolul etnoetic, etnoestetic și etnoartistic în spiritul etosului mitic al unui popor.

În această amplă perspectivă epistemologică mitologul abordează implicit și explicit relațiile dintre mitologie și metafizică, etică, estetică și axiologie.

**3. Cronologia mitică.** — O mitologie științifică fără o cronologie mitică nu e de conceput. Se poate pleda pentru o cronologie mitică fără a risca să se exagereze în limitele fanteziei creatoare? Fără a divaga sub pretextul periodizării alegoriilor, metaforelor și simbolurilor?

Cronologia mitică reclamă o singură condiție pentru a fi relativ valabilă, ca materialele la care ne referim: *mituri, însemne mitice, personaje mitice, instituții mitice* etc. să posede *puncte de reper istorice* în fabulația și anecdotică lor. În acest caz, cronologia mitică n-ar exprima decât o aproximare a interpretărilor de tip evhemerice, o transpoziție, dacă nu o transfigurare mitică a unei istorii diacronice posibile sau probabile? Cronologia mitică s-ar confunda atunci cu o *cronologie probabilă* și, de ce nu, *probabilistică* a unei realități trecute, incerte sau fantasmagorice.

Aspecte ale *cronologiei mitice* ni le oferă studiul stadial-istoric al fazelor mitologiei române, prin fondul de superstiții și credințe mitice, prin relictele și reminiscențele mitice.

O cronologie mitică sub raport tematic: 1) a ciclului vieții (naștere, nuntă, muncă, moarte); 2) a calendarului sărbătorilor de peste an (sărbătorile consacrate: cirnelegilor, păresimilor și cincizecimei); 3) a datinilor (botanice, ornitologice, descincite); 4) a tradițiilor populare întreprinse Simeon Fl. Marian, pe care nu o poate ignora nici o cercetare mitologică, cu o singură condiție, ca această cronologie tematică să fie racordată la cercetările care au adăugat noi aspecte și elemente la conținutul ei.

Altă cronologie mitică a închipuit-o I. A. Candrea<sup>13</sup>. Pornind de la *statistica aproximativă* a lui G. D. Scraha referitoare la cele 53 de „sărbători superstițioase”, I.-A. Candrea ajunge să treacă în revistă *157 de sărbători superstițioase*, clasificându-le în 26 de categorii tematice, la care nu a adăugat *simbetele morților* de peste an și *simbetele moșilor* (care uneori se confundă cu simbetele morților).

O cronologizare mai precisă de ordin calendaristic a întreprins-o Petru Caraman<sup>14</sup>, în legătură cu *ciclul sărbătorilor de iarnă*: Crăciunul, Anul Nou și Epifania, care ne relevă câteva puncte de reper temporale, când sărbătorile creștine au preluat, unificate și continuat calendarul sărbătorilor ciclului păgîn greco-roman, dominant în Dacia romană prin intermediul legiunilor, colonilor și veteranilor. Sărbătorile de iarnă ale ciclului creștin reflectă fondul mitic autohton al popoarelor din Europa orientală, cu contaminările și paralelismele tradițiilor și superstițiilor mediteraneene ce au precedat creștinismul.

Totuși Petru Caraman, baordind cercetările *cronologiei mitice* susține că „nu poate fi vorba de o cronologizare precisă (...) a produselor folclorice, dar de cele mai multe ori nici chiar de una aproximativă”<sup>15</sup>. Trece în revistă considerațiile asupra *limitei maxime* de păstrare în memoria unei colectivități primitive (5 pînă la 6 generații, între 150 — 200 ani)

a unor fapte și date în produse folclorice, după care timp începe degradarea și dispariția. Degradarea constă în *adaptarea și readaptarea* lor la alte întimplări și eroi, la alt spațiu și timp<sup>16</sup>. Așa că, în fond, cronologizarea evenimentelor proaspete (între 200 și 150 de ani) nu mai oferă un interes deosebit, pentru că sînt *databile pe alte căi*. „Dintre creațiile populare sînt unele care *trebuie excluse* cu totul de la orice *probă de cronologizare* a lor sau a evenimentelor despre care ele tratează. Între acestea intră (...) producțiile genului liric (...), cele din genul epic, basmele, snoavele (...), legendele cu fond miraculos — în special cele etiologice (...), proverbele, ghicitoriile (...), cîntecele (recitativele) datinilor, cum sînt colindele”<sup>17</sup>.

Timpul în balada populară este cu totul *secundar*, anul nu apare niciodată în textul epic la români. Poporul român (și cele slave) „manifestă uneori *tendința de a actualiza* faptele petrecute într-un trecut îndepărtat, iar pe de altă parte, alteori, *tendința de a arhaiza* întimplări relativ recente”<sup>18</sup>. În această privință Petru Caraman merge pe urmele lui Van Genepp, care afirmase că *legende istorice îmbătrînesc sau întinerească faptele pe care le relatează poetic*. Tendința de actualizare și tendința de arhaizare, ca produse antitetice ale adaptării, „constituiesc [pentru Petru Caraman] izvorul cel mai important a tot felul de *anaeronisme*”<sup>19</sup>. Remarcă importanța *baladelor dispărute* pentru cronologia baladei populare. Combate *valoarea documentar-istorică* a baladei populare, pledînd pentru *valoarea ei psihologică și estetică*.

*Motivale și evenimente neistorice* îngreuiază însă cronologizarea baladei populare. Relevă în opera lui N. Iorga modul cum a interpretat cronologia baladei populare și susține că *singura cronologizare relativă e cea pe cicluri epice*.

Petru Caraman face o demonstrație excelentă în privința cronologizării, exemplificînd cu *cîntecul lui Marcos Pașa*. Se sprijină pe cronicile polone, ucrainene și române, pentru a lăsa la o parte „elementele fantastice” și „atmosfera de miraculos” și stabili prin eroii de baladă (oastea turcească și comandamentul expediției) autenticitatea istorică a evenimentului și determinarea timpului și locului expediției turcești.

Problema cronologizării aproximative a unor *mituri* sau *personaje mitice* ne va preocupa însă în partea a doua, consacrată „genezei elementului fantastic și miraculos în mitul istoric”<sup>20</sup>.

În expunerea sa Petru Caraman consideră balada lui *Marcos Pașa* mult mai veche decât secolul al XV-lea, cînd se intensifică invazia turcă. Turcii invadatori și pașa se substituie altor personaje mai vechi ale baladei, de aceea balada pare a se referi la un timp foarte îndepărtat și la un spațiu de la capătul lumii. Elementele folclorice care alcătuiesc atmosfera baladei sînt deci anterioare, cînd probabil balada avea formă de *legendă*. De ce fel de legendă este vorba? Se înțelege că nu de una istorică, ci de una care avea multe contingențe cu *basmul mitic* și poate chiar cu *mitul*.

Noi propunem o *cronologie relativă*, bazată pe structura și funcțiunea *miturilor în stratificarea lor evenimentială și pe stadiile lor de dezvoltare în cadrul stratificărilor mitice*.

**4. Substratul, adstratul și stratul mitologiei.** — În evoluția mitologiei române distingem trei mari straturi mitologice, cu substraturile lor corespunzătoare, care marchează relativ cronologic trei etape de organizare și reorganizare tematică a mitologiei: *substratul, adstratul și stratul*<sup>21</sup>.



Prin substratul mitologic înțelegem, în cazul românilor, perioada de formare a mitologiei celor două popoare indo-europene, dacii și romanii, care au participat la mitogeneza daco-românului, marcând astfel etapa cu care începe mitologia noului popor de origine daco-romană.

Prin adstratul mitologic înțelegem perioada de evoluție internă rezultată în evul mediu timpuriu, în care constatăm pe de o parte contaminări, influențe și calchieri, provocate de conviețuirea parțială cu unele grupuri alogene provenite din migrația popoarelor euro-asiatice și asimilarea unor grupe etnice migratoare în aceleași condiții, pe de altă parte, adaosuri și rețușări mitice rezultate din influența paralelă a creștinismului popular, ca și a celui clerical bizantin. În adstratul mitologic s-a dat o bătaie, cind surdă, cind violentă, între mitologia daco-romană și mitologiile popoarelor migratoare și paralel cu mitologia creștină poporană în plină expansiune.

Iar prin stratul mitologic înțelegem perioada de restrângere a sferei de influență a mitologiei române în avantajul religiei creștine, concomitent cu înflorirea literar-populară și literar-cultă a patrimoniului mitic daco-roman.

Substratul mitologic cuprinde întreaga perioadă de la antropogeneza până la etnogeneza dacă și de la aceasta până la etnogeneza daco-romană, care prefigurează mitogeneza română. Adstratul cuprinde perioada de la etnogeneza română până la nașterea culturii medievale române și stratul cuprinde perioada de la nașterea medievală a culturii române până la renașterea culturii moderne române.

În cadrul acestei cronologii relative bazate pe stratificarea sistemului de mituri autohtone în trei mitologii: mitologia dacă, mitologia daco-romană și mitologia română, se pot face unele determinări istorice mai precise, bineînțeles acolo unde materialele documentar-mitice permit aceasta. În materiale documentar-mitice introducem: *miturile propriu-zise, legendele mitice, baladele mitice, basmele mitice, riturile și ceremoniile* care și-au pierdut eficiența între timp, dar care trădează prin simbolismul lor un substrat mitic uneori destul de evident.

Sub raportul stadiilor de evoluție dialectică a miturilor, propunem o adăncire a cronologiei relative. Ne referim la cinci stadii de evoluție dialectică:

— *stadiul evoluției lent* de acumulare treptată a mitoidelor și mitemelor și de închegare a lor în nucleu mitic — cu rituri corespunzătoare de sacralizare;

— *stadiul revoluției* de creștere rapidă a nucleelor mitice și a riturilor corespunzătoare până la alcătuirea de sisteme de mituri;

— *stadiul transevoluției* de camuflare, disimulare sau ocultare a miturilor prin rituri sau a riturilor prin mituri, pentru a păstra în direcții și sensuri aparent diferite sacralitatea tematică sau expresia stilistică a acestei sacralități;

— *stadiul involuției* de descreștere treptată a conținutului și destrămare firească a mitului în mitologumene și a ritului în ceremonial;

— *stadiul disoluției* de destrămare a mitologumenelor în pretexte mitice populare sau culte de ordin literar.

În baza acestei cronologii relative, studiul mitologiei române trebuie să se sprijine, pe lângă prefigurările mitologiei predace, pe acelea ale mitologiei daice și daco-romane, ca și pe studiul paralel al mitologiei daco-române cu celelalte mitologii posibile dialectale și cosubstanțiale: mitologia

macedoromână, meglenoromână și istroromână, fiecare cu forma ei relativ diferențiată de restul corpului mitologiei daco-române. Însă până în prezent mitologiile posibile dialectale și cosubstanțiale nu au fost cercetate și consemnate în studii speciale. Putinele date aleatorii pe care le avem la îndemână, inserate ici-colo, în culegeri și studii neprogramate, le-am folosit cind a fost cazul, la locul oportun și în expunerea comparativ-adevătată temei tratate. E o premergere pe drumul căreia urmașii trebuie să persevereze în viitor.

5. Tematica mitologiei. — Pentru a răspunde tuturor cerințelor unei concepții și viziuni despre viață și lume, o mitologie trebuie să cuprindă în general patru secțiuni interdependente, în care să intre materialele întregului sistem de mituri etnice, reduse la limita expresiei lor tematice: *daimonologia, semideologia, deologia și eroologia* <sup>25</sup>.

„Prima secțiune și cea mai veche a mitologiei o alcătuiește *daimonologia*, care cuprinde studiul tuturor divinităților de rang inferior care în imaginația arhaică populează spațiul cosmo-terestru. Daimonii pot fi malefici sau benefici după rolul atribuit de credința populară. Daimonii benefici sînt cu precădere celești și mezoterești (ce aparțin biosferei). A doua secțiune este alcătuită din *deologie*, care descrie și interpretează toate divinitățile de ordin superior, ce țin de politeism. Familia de zei superiori este uneori constituită după modelul familiei arhaice, patriarhale, cu un zeu *pater deorum*, alteleori după un model primogenic — de *autarhie sexuală*. În mai toate mitologiile lumii, în sinul familiei de zei există disensiuni, tabere adverse și rivalități, care uneori iau forme dramatice. Între zei încep atunci lupte de supremație sau *teomahii*. Cînd aceste lupte se răsfrîng și în taberele umane ale adoratorilor acestora, teomahiile se transformă în *leoantropomahii*. Tabăra divină care învinge, schimbă structura familiei de zei în favoarea ei. Acesta e stadiul henoteist al mitologiei. Tot de a doua secțiune a mitologiei ține și *semideologia*, care cuprinde descrierea și interpretarea semizeităților, divinități auxiliare ce fac parte din familia cosmică sau terestră a marilor divinități. A treia secțiune a mitologiei descrie și interpretează *eroologia*, care se referă la *eroii civilizației și eroiarii*” <sup>26</sup>. Mitologia ca știință urmărește, pe lângă explicarea de ansamblu a miturilor în structura lor intimă, semnificațiile și mesajul lor istorico-cultural și modul de gândire mitică ca parte constitutivă a modului general de gândire populară. În substanța ei, orice mitologie exprimă marile probleme gnosologice pe care le-a ridicat spiritul omenesc în experiențele lui milenare de viață social-culturală: problema teogonică (a creării divinităților), problema cosmogonică (a creării divine a cosmosului), problema antropogonică (a creării omului de către divinități), problema etnogonică (a creării unei comunități etnice), problema erotogonică (a creării erosului), problema nomogonică (a creării legității mitice în cosmos și în societatea umană).

6. Tipurile de mitologii. — Lipsa uneia din secțiuni denotă ori un sistem de mituri etnice care și-a pierdut o parte din contextul lui, ori cecitatea științifică a mitologistului care consideră drept completă o mitologie incompletă, nevîrstată, stîrbită în structura și reflectarea realității mitice.

În istoria mitologiilor constatăm asemenea lipsuri, care denotă conștient mai mult *denivelări sistematice* sau *aproximări sistematice*. Întîlnim mitologii incomplete care nu depășesc stadiul demonologic și eroologic, la

populații retardate (numite încorect „popoare anistorice” și uneori la „popoarele [zise] primitive” din perioada modernă a.e.n.), alteleori întâlnim *mitologii complete* care cuprind toate compartimentele activității mitice, la popoare evaluate numite pleonastic „popoare istorice”.

În aceste condiții mitologia este o formă de manifestare general-umană a conștiinței etnosociale, a istoriei reale sau fantastice a acestei conștiințe, ilustrată de o bogată fabulație și uneori și mai bogată anecdotică mitică.

Sub raportul consistenței lor distingem trei categorii de mitologii: *mitologii conservate in situ* (în culturi populare și religii „poporane”); *mitologii reconstituite* (din materiale documentare ce au supraviețuit ca sau în relice și reminiscențe istorice) și *mitologii inventate* (de pseudo-mitologiști, artiști, literați și oameni de știință). Mitologiile inventate nu ne interesează decât în subsidiar, ca produse paramitologice ale fanteziei creatoare a cărturarilor.

**7. Reconstituirea științifică.** — O etnomitologie pornește uneori de la *mituri fără fabulație* și chiar implicit fără anecdotică, fără iconografie plastică, fără rituri proprii; alteleori de la *rituri fără mituri*, fără scenariu bine definit, fără tensiuni dramatice. Pe baza modelelor de mituri arhetipice și a riturilor corespunzătoare trebuie reconstituite sistemul de mituri și dinamica acestui sistem în contextul etnomitologiei aferente.

*Mitoidale* (sau nucleele unor viitoare mituri), *mitemele* (sau elementele constitutive ale miturilor), *relicetele mitice* și *reminiscențele mitice*, cu riturile corespunzătoare, *legendele mitice*, *baladele mitice* și *basmele mitice* alcătuiesc ceea ce în mod obișnuit numim *folclor mitic propriu-zis*. Acest folclor mitic anticipoază prin conținutul, speciile, funcțiunile și valoarea lui ceea ce numim *folclor religios*. Este parțial preluat, adaptat și transsimbolizat de folclorul religios, uneori până la omologare, alteleori până la asimilare. Folclorul religios evoluează paralel cu folclorul mitic, în subsisteme de mituri paralele, ce alcătuiesc doar mitologii populare, o *mitologie tradițional-populară* și o *mitologie populară creștină*. Din structura folclorului mitic se extrag, decantează, decodifică și interpretează *mituri pagine*, și se reconstituie mituri creștine, care uneori se contracarează, alteleori se completează reciproc în etnomitologia aceluiași popor.

Dar mitologia etnică prin sistemul de mituri particulare pe care le conține reflectă și *gradul de mitologizare a unei concepții și viziuni coerente de mituri etnice* într-un panteon care exprimă ceea ce este mai autentic într-o cultură tradițional-populară.

Spre deosebire de mitologie ca știință generală a mitului, etnomitologia ca știință a sistemului de mituri etnice este în fond *un extract sistemic din fondul global de mituri etnice*; o *sinteză integratoare* de arhetipuri și tipuri, de variante și invariante mitice ale unui popor, bine definit în timp și spațiu, și totodată o *sinteză integrată* a tuturor activităților mitice în cultura globală care le-a generat. Dar o etnomitologie, în alți termeni, reflectă, pe lângă o *anumită concepție despre viață și lume*, și o anumită viziune despre fenomenele și faptele reale în structura lor mitico-evenimentială. Totodată o etnomitologie degajă din reprezentările artistice și din modelele de gândire și creație mitică o *stilistică mitologică*, deosebită de stilistica literară propriu-zisă.

În interpretarea noastră științifică înfățișăm etnomitologia ca o *structură plurală*, în sensul că pe de-o parte includem în mitologie un

sistem de relice și reminiscențe mitice proprii stadiilor culturale anterioare, depășite istoricește, și, pe de altă parte, includem un sistem de creații mitice derivate din primele sau rezultate din mitogeneza permanentă a gândirii etnice. Așa se face că fundamentarea istorico-socială a etnomitologiei trebuie să se bazeze, pe lângă studiul *paralelismelor mitice interne*, și pe *sudiul conex comparativ-istoric extern al mitologiilor popoarelor* cu care românii au venit în contact direct sau indirect, în condiții materiale și spirituale cunoscute. Numai printr-o asemenea *structură plurală* se poate ajunge la *reconstituirea cât mai reală a unei mitologii etnice*, în ansamblul ei, în care să se întrevadă caracterele particulare ale spiritualității proprii, în comparație cu cele ale popoarelor vecine sau apropiate din aceeași zonă cultural-istorică.

În această perspectivă teoretică și metodologică recuperarea și reconstituirea mitologiei române reclamă în prealabil și investigația paralelă a celorlalte etnomitologii din sud-estul Europei, între care au existat un contact istoric reciproc, schimburi de idei și valori mitice, și ceva mai mult, un destin istoric comun, chiar dacă uneori a fost ingrat. Similitudinile, omologările și convergențele mitice ne fac să constatăm ce am dat altora și ce am primit de la alții, ce am asimilat creator și ce au asimilat așijderea vecinii de la români <sup>27</sup>.

Pentru încadrarea sau detașarea cultural-istorică a mitologiei române, în sau din contextul mitologie al sud-estului și estului Europei nu posedăm, până în prezent, studii de sinteză, ci doar câteva micromonografii tematice parțiale pe care nu le putem folosi comparativ istoric decât sub rezervă, ca puncte aproximative de reper. În schimb posedăm studii analitice pe teme și probleme etnomitice, la care vom recurge ori de câte ori vom avea nevoie, pentru indicațiile lor prețioase, pentru sublinierea substratului indo-european comun, sau a elementelor de adstrat. În ultima vreme atlasele etnografice, folclorice, etnologice și sociologice, ca și colecțiile muzeale de materiale etnografice și folclorice, au scos în evidență multe idei și fapte mitice demne de luat în considerație, care reflectă mitologizarea ca o *formă de mentalitate istorică*, nu ca o stare de conștiință permanent creatoare de mituri. Așa că sub raportul comparativismului istoric extraromânesc rămân încă deschise porțile studiilor viitoare.



reprezentare plastică (ceramică).

1. Criterii de studiu: nivele și izvoare mitologice. — Pentru elucidarea aspectelor esențiale ale istoriografiei mitologiei române ne propunem întâi să trecem în revistă izvoarele antice și medievale ale problemei și apoi să schițăm structura de ansamblu a însăși acestei mitologii.

Mitologia română prezintă *trei nivele de cugetare mitică* concretizate în *trei straturi de creație istorică* (a mitologiei autohtone):

- nivelul *substratului mitic* ce ține, în general, de comuna primitivă;
- nivelul *adstratului mitic* ce ține de evul mediu și
- nivelul *stratului mitic* ce ține de perioada modernă și contemporană.

În această perspectivă istorică, împărțim izvoarele istorice ale mitologiei române în trei grupe distincte, însă interdependente prin conținutul lor tematic și problematic, în:

- izvoare referitoare la *substratul mitologiei române* (secolul X î.e.n. până în secolul al III-lea al e.n.);
- izvoare referitoare la *adstratul mitologiei române* (secolele IV—XIV ale e.n.);
- izvoare referitoare la *stratul mitologiei române* (secolele XV—XX ale e.n.).

Nu urmărim să definim acești termeni, deoarece semanticii ei explică lexic conținutul lor. Însă ne propunem să le precizăm trăsăturile caracteristice fiind îi vom prezenta în succesiunea lor cronologică.

Primul nivel de cugetare mitică îl constituie substratul mitologiei române, care prezintă perioada cea mai lungă de elaborare tematică și problematică. În esența lui, substratul mitologiei străvechi autohtone posedă la rîndul lui sedimentări proprii, peste care s-au adăugat aluviuni preîndo-europene și îndo-europene, aluviuni sarmatice, celtice, scitice, iliro-trace și greco-latine.

Din motive de economie a redactării, vom expune *partea introductivă* a substratului mitologiei române numai în sinteza lui, trecînd deocamdată peste infiltrațiile, adaosurile și rețușirile ce au avut loc în lungul proces de elaborare mitologică preistorică.

Tematica și problematica străvechii mitologii preistorice carpato-balcanice se referă la unele *complexe mitologice*, nu totdeauna lămurite, lăsînd porțile deschise pentru interpolări și ipoteze.

Al doilea nivel de cugetare mitică îl constituie adstratul mitologiei, care prezintă perioada medievală de elaborare. În adstratul mitologiei române intră întâi toate contaminările și calchierile mitice rezultate din migrații și conviețuirii cu unele popoare alogene, apoi intră toate acculturările unilaterale sau reciproce, în care un rol important l-au jucat,

pe de-o parte, popoarele dominante și, pe de altă parte, creștinismul ortodox. Acum pătrund sporadic elemente de mitologie germanică și slavă în corpul mitologiei române, pentru a îngroșa sau dilua substanța ideativă și ponderea expresia plastică a străvechilor mituri autohtone.

Ultimul nivel de cugetare mitică, cel mai scurt și mai elaborat sub raport artistic și estetic, este stratul mitologiei române, precipitat în ultimele trei secole în procesul renașterii culturale, cînd constatăm trei mitologii române paralele: una *populară* sătască, una *creștină* și una *literară*.

2. Substratul mitologiei române. — Mitologia autohtonă prezintă două aspecte istorice, relativ distincte, însă independente: unul istoric anterior și altul ulterior etnogenezei române.

Aspectul istoric anterior etnogenezei române se referă la perioada dintre antropogeneză și etnogeneza propriu-zisă și cel istoric ulterior referitor la perioada dintre etnogeneza română și renașterea culturii române.

Aspectul anterior este relevat parțial de izvoare arheologice și totodată de izvoarele literaturii clasice greco-latine.

a) *Izvoarele arheologice* referitoare la materiale de ordin mitologic descoperite pe teritoriul României actuale scot în evidență straturi de așezare aparținînd epocilor primare: paleolitică, neolitică, a bronzului și fierului.

Nivelurile stratigrafice și orizonturile culturale corespunzătoare epocilor preistorice și istorice atestă existența unei *gîndiri mitice autohtone* în formație, totodată contradictorie și polivalentă, cu crize de creștere și tulburări de expresie plastică.

Izvoarele arheologice scot în evidență elemente și aspecte ale activității magico-mitologice, a scenarilor rituale și cultice ale mitologiilor locale pre-dace. Săpăturile efectuate, îndeosebi în secolul al XX-lea, au relevat resturi de civilizație paleolitică, neolitică, a bronzului și a fierului, pentru grupele și populațiile etnice indigene. Printre descoperirile arheologice menționăm: vetre de așezări și locuințe, necropole, incinte sacre, obiecte (unelte și artefacte), însemne rituale etc. Studiul comparativ al cronologiei (stratigrafice, tematic și problematic), al morfologiei (reale sau presupuse) și al semnificației (intrinseci sau extrinseci) ne destăinuie *structuri de sisteme emblematico-magice și heraldico-mitologice* de tip totemic, create și utilizate de autohtoni.

Reconstituirea unei mitologii autohtone incipiente din aceste puține date și elemente arheologice ar deveni temerară dacă s-ar bîzui numai pe ele. Cercetarea noastră însă își propune să integreze această reconstituire în contextul general al complexului mitologic istorico-geografic din sud-estul Europei, folosind, cum am preconizat în prima parte a lucrării, metoda comparativ-istorică, apoi a analogiei recurente și a ipotezelor de lucru.

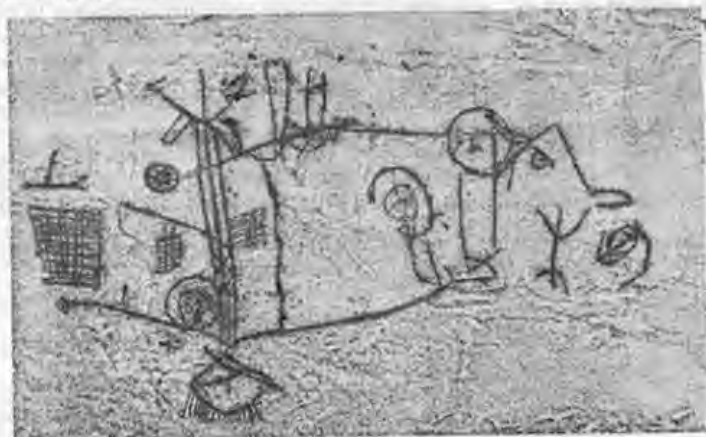
În ansamblul lor, materialele arheologice precizează locul, aria și zonele de prezență și distribuție, rolul simplu sau complex, obiectele sacre sau profane, eventualele totemuri și tabuuri. În funcție deci de descoperirile arheologice ale *întuneceții mitologii pre-dace* se lasă surprinse cîteva elemente și aspecte care alcătuiesc pentru noi puncte de reper în studiul substratului mitologiei române.

Cel mai arhaic nivel mitologic se referă, în ultima analiză, la *forme incipiente de cult*, imprecise în semantica lor, discutabile în simbolistica lor, ca și la *figurările ambigue* ale unor fapte sacre. Acesta este nivelul



care include *cultul forței brutale* a intemperiilor, cataclismelor, vegetației involte, a pustietăților.

Cele mai vechi indicații mitologice din aceste epoci îndepărtate ni le prezintă cercetările asupra așa-ziselor „culturi arheologice”, restrinse la câteva *profiluri stratigrafice*. Dintre aceste „culturi arheologice” men-



Grafică rupestră, Runcu pe Sohodol, după G. N. Ploșșor.

ționăm *Cultura Criș*, în care s-a constatat prezența de *figurine feminine* care simbolizau fecunditatea. De asemenea cultura ceramicii liniare, cultura Vinča-Turdaș, cultura Vădastra. La Vădastra s-au descoperit și *figurine mascate*, care au sugerat prezența unor mituri criptice folosite de magicieni și credincioși. În cultura Gumelnița s-au descoperit piese de inventar funerar, iar în complexul cultural Cucuteni (A, AB și B), figurine antropomorfe alături de figurine zoomorfe. Unele capete de figurine în formă de călce au fost făcute astfel pentru a servi de recipiente pentru ardere de rășini sau fumigații cu plante aromatice. În cultura Cernavodă s-au remarcat *figurine tatuante* pe piept cu semne ce reprezentau cutite rituale sau toporiști de război, ca și figurine reprezentând cai. Iar în cultura Gârlița Mare s-au descoperit urme de foc.

b) *Izvoare narative* referitoare la aspecte, teme și probleme de mitologie preistorică în Dacia, incluse în operele logografilor și mitografilor antici greci și romani. Lucrările literare și protoștiințifice în greaca antică și latină, despre superstiții, credințe, cutumele și tradițiile populațiilor și grupelor etnice din epocile preistorice în Dacia, ne scot în evidență alte teme, elemente și aspecte ale mitologiei locale, în variantele lor pe epoci preistorice. Logografii și mitografilor ne-au transmis știri, cu conținut mai larg sau mai restrins, întâmplător sau precis, fantastic sau veridic, referitoare la gradul de dezvoltare sociomitologică a vieții în Dacia preistorică. Deși aceste izvoare narative se referă mai mult la perioada premergătoare formării civilizației și culturii dace, începând cam din secolele X—VIII î.e.n., ele pot fi proiectate fără teamă de eroare de calcul cu un mileniu și jumătate mai adine în trecutul vieții pe pământul Daciei. Susținem această ipoteză pentru că unele texte narative conțin

referințe și indicații și asupra superstițiilor și cutumelor mult anterioare, referințe și indicații relativ la *pre-mituri* și *pre-rituri* indigene, care uneori au supraviețuit până în plină civilizație și cultură dacă, altele au dispărut în marile prefaceri rapide ale epocilor preistorice.

În câteva din narațiunile antice, grecești și latine, despre timpii imemorabili și activitățile mitice proprii acestor timpii, întrezărim expli-



Grafică rupestră, Polovraci, după G. N. Ploșșor.

cații subsevente sau incidentale, mai mult sau mai puțin clare, la presupusele origini ale unor superstiții, credințe, cutume și tradiții dace. După aceste referințe și informații (în parte obiective) este posibil ca *mitologia pre-dacă* să fi constituit miezul *mitologiei proto-dace*; iar aceasta, la rândul ei, *expresia transsimbolizată a mitologiei dace*.

Cercetările izvoarelor narative le-am supus unei analize semantice și axiologice a textelor și contextelor lor, precum și unui control comparativ-istoric al conținutului integrat în mișcarea de idei culturale ale epocilor respective.

c) *Izvoare paleoetnologice*. Studiul de teren al relictelor etnografice și al reminiscentelor folclorice și de artă populară, al cutumelor și tradițiilor *paleojuridice*, *paleomedicale*, *paleoastronomice* etc. coboară cunoașterea noastră până în comuna primitivă. E drept că în această retrospectivă putem avea vertigii de adineime, percepe și interpreta uneori eronat. Dar metodele complexe de verificare a materialelor astfel receptate ne pot readuce la simțul proporțiilor și al realităților posibile și probabile. De aceea cercetarea diacronică am efectuat-o pe etape și studii de cristalizare a rezultatelor obținute de la contemporan la feudal, de la feudal la antic, de la antic la primitiv. Ipoteza relevării trecutului îndepărtat prin unele supraviețuiri în trecutul apropiat, în baza ideii că trecutul își prelungește antenele în timp, poate duce la regretabile erori de inter-

pretare, ce justifică, în fond, *exploatările de adâncime* pe care le facilitează paleoetnologia, nu atât ilustrația documentară și reconstrucția tezigă, cit mai ales descoperirea și valorificarea unor puncte de reper și referințe, prin intermediul *cercetărilor complexe de tip interdisciplinar*, axate de astă dată pe analize și sinteze fenomenologice, structuralist-semiotice, morfologice și hermeneutice. Am evitat studiul sofisticat al relictelor și reminiscențelor mitologice, pentru a nu baza comparațiile istorice și transferul de analogii pe erori de interpretare și ecuații de calcul presta-bilit. Cercetarea paleoetnologică este, în esență ei, *circumstanțial-adevărată* la cunoștințele noastre moderne despre mediul ambiant și economico-tehnic al Daciei străvechi; cu toate acestea, nu ne-a dus totdeauna la concluzii valabile pentru premisele puse de noi. Însă, ceea ce e mai important, ne-a dus la o interpretare mai apropiată de adevărul istoric.



Statuetă acefală, cu brațe  
în formă de coarne, după  
Vi. Dumitrescu.

Folosind toate aceste trei categorii de izvoare: arheologice, narative (literare și istorice) și paleoetnologice, vom putea expune în linii mari imaginea mai veridică a străvechii mitologii autohtone (în capitolul *Mitologii ancestrale*).

**3. Adstratul mitologiei române.** — Adstratul mitologiei române s-a format în perioada dintre procesul etnogenezei române și renașterea culturii române, aproximativ din secolul al III-lea, având ca centru de gravitate culturală evul mediu, adică perioada propriu-zisă de inițiere a culturogenezei române, până în secolul al XVIII-lea.

Al doilea nivel de gândire mitică al mitologiei autohtone l-a constituit *adstratul mitic*, adică îndelungul proces feudal de influențe, contaminări și de calcări culturale și implicit mitice alogene în corpul omogen al mitologiei române.

În această perioadă de migrații și conviețuiri cu unele popoare alogene a avut loc un vast proces de acculturare, în care un rol important l-au jucat înfiș popoarele dominante și apoi creștinismul ortodox.

Din străvechea mitologie autohtonă a persistat în mitologia română structura elementară a *filoanelor mitice străvechi*, de esență preistorică, peste care s-a suprapus încă de la începutul erei noastre suprastructura unei mitologii creștine.

Elemente de mitologie germanică și slavă pătrund sporadic în corpul mitologiei autohtone, se topește în substanța ei, îngroașă sau diluează conținutul ideativ al străvechilor mituri.

În feudalism se produce în corpul mitologiei autohtone o scizime istorică: partea de mitologie daco-romană inabordabilă dogmaticei religiei creștine ortodoxe cade într-o *profundă țiegalitate culturală*, în care se menține mai apoi tot timpul până la renașterea culturii române, sub forma de *mitologie păgână sau mitologie diavolească*; iar partea abordabilă religiei oficiale de stat se transformă într-o *variantă mitologică populară a confesiunii creștine-ortodoxe*, fără divinități principale, care reproduce la modul folcloric hagiografia locală încreștinată și tolerată de teologumenle medievale.

În această perioadă, mitologia zisă păgână supraviețuiește fragmen-tar în popor sub formă de superstiții și credințe de ordin demonologic și eroologic. Așa se explică de ce, în ultimă instanță, mitologia română neasimilată și netolerată de religie se reduce, pentru necunosători, la prima și ultima ei treaptă mitică, la demonologie și eroologie literară și plastică. Treapta teologică a acestei mitologii este o transpoziție lite-rar-populară a teologumenelor și dogmaticei.

Arheologia a adus puține mărturii medievale referitoare la materiale mitologice: în Dobrogea, pentru primele secole în coloniile grecești și unele așezări fortificate ale cetăților romane au fost descoperite *incinte sacre, altare onorifice, statule, resturi de statui și stele* cu figurarea ospă-țului funerar și *eroul căldreț*, monumente votive cu *Cavalerii danubieni*, monede istriote gravate cu *delfini sacri*, apoi tezaurul de la Tomis cu *zeița Fortuna și zeul Pontos* și șarpele fantastic *Glykon*, monumentul triumfal *Tropaeum Traiani* de la AdamKlissi — cu unele embleme și simboluri sacre etc. În restul provinciilor daco-romane, numite mai târziu Moldova, Transilvania, Muntenia, au fost descoperite unele incinte în cetăți pro-babil sacre, sau urme de incinte pe dealuri și munți, unele stinți modelate de natură sau de mîna indigenă, locuri de pelerinaj la izvoare considerate sacre, și construcții de cult, ca și *cahle* de interior de palate, cu silfide, cerbi cu stele în frunte, feți-frumoși etc.

În Dobrogea romană s-au conservat până în secolele III—IV e.n. sărbătorile mixte elino-romane (Hermana, Targelile, Tauriile, Dionysiacele), ea și cele daco-romane (cultul brudului, al sterificiilor de animale, al teono-grafiei ecvestre etc.).

În această perioadă începe organizarea creștinismului pe baze pro-prii locale.

În urma invaziilor popoarelor migratoare în Dacia romană, împă-ratul Aurelian (sec. III e.n.) ordonă retragerea unităților militare și a administrației romane, lăsînd numai capete de poduri pentru contactul cu Provincia apărută acum de cetățeni daco-romani, de daci și dacii liberi. Din secolul al III-lea al e.n. se scurge pînă în secolul al X-lea valuri nesfîrșite de triburi călări în migrație continuă. Fiecare val este împins de cel ce-l succede și așa pînă la ultimul val. S-au scurs astfel sarmații, populație de origine vest-iraniană, apoi goții (vizigoții și ostrogoții) și

gepizi (ultimii în donă valuri) — populații germanice de origine indo-europeană —, hunii de origine mongolă, avarii de origine mongolă, bulgarii de origine turcică (apoi slavizați), slavii de origine indo-europeană, maghiarii de origine fino-ugrică. Fiecare din aceste popoare, care se aflau pe diferite trepte de creație mitologică, unele pe treapta *demonologică*, și altele, puține, pe treapta *semidivinităților* și *divinităților*, au exercitat influențe asupra anecdoticii mitologiei daco-romane — în plin proces de perfectare ca mitologie română.

Despre un aspect mitologic al *goșilor* și *gepizilor* în Dacia postromană au scris Iordanes<sup>1</sup>, B. P. Hasdeu<sup>2</sup>, apoi Constantin Dicușescu<sup>3</sup>, Alexandru Busuioceanu<sup>4</sup> și Virgiliu Ștefănescu-Drăgănești<sup>5</sup> și alții, justificând astfel o influență reciprocă daco-romană asupra goșilor, gepizilor și invers. La sfârșitul evului mediu se exercită o altă influență reciprocă româno-germană în Transilvania între români și sași, iar în Bucovina între români și austrieci. Această dublă influență reciprocă este consemnată în lucrări care amintesc de credințe, datini și tradiții populare românești și germanice intrate în impact mitologic.

În ceea ce privește impactul etnic între români și slavi (tot un popor indo-european), migrați pe teritoriul Daciei postromane, s-a soldat și el prin influențe mitologice reciproce în perioada conviețuirii și prin incorporarea unor credințe în perioada asimilării slavilor de români. Atât influențele, cât și incorporările mitice rezultate din asimilarea slavilor nu au alterat fondul autohton al mitologiei române, pentru motivul că erau de aceeași factură indo-europeană.

Influentele, contaminările și calchierile mitice reciproce româno-slave au fost studiate în ceea ce privește terminologia mitică de B. P. Hasdeu, M. Gaster, N. Cartoian, P. Olteanu, Dan Simionescu, I. Iordan, George Mihăilă și alții, iar studiul propriu-zis mitologic de B. P. Hasdeu, I.-A. Candrea, Lazăr Șăineanu, Anca Irina Ionescu și alții. În câteva din aceste lucrări se constată fie o dublă terminologie, pentru aceeași faptură mitică, fie o dublă interpretare semantică pentru același termen. Cert este însă că influența slavă asupra mitologiei române s-a exercitat în domeniul demonologiei mitice, în care slavii excela. Iar din partea românilor s-au exercitat influențe lingvistice<sup>6</sup> și influențe mitice la slavii din sudul Dunării, în domeniul semidivinităților agrare și pastorale.

Faptul că ne-am oprit mai ales asupra migrației germanilor și slavilor nu înseamnă că nu s-au exercitat influențe reciproce între români și maghiari, însă acestea beneficiind de două fonduri mitice, diferite, indo-european și fino-ugric, nu au fost atât de elaborate și complexe ca în celelalte cazuri menționate. Totuși români din Transilvania au dat mai mult alogenilor sub raportul obiceiurilor și datinilor mitice decât au primit de la aceștia. În această privință e de ajuns să menționăm obiceiurile mitice de peste un an legate de solștiții și echinoxuri, de agricultura de deal și păstoritul ovin.

Ioan G. Coman, într-o lucrare recentă<sup>7</sup>, susține cu argumente de istorie a literaturii patristice la Dunărea de Jos, pe de-o parte că „populația daco-romană învârstă din secolele III și IV cu goți, iar din secolele IV și V și cu hunii... [care] vorbeau limbi diferite (gotica, hunica, avara etc.) erau înmănușate și apropiate prin limbă de cultura și administrația Romei, limba latină”<sup>8</sup> și pe de altă parte, în această vreme, credința creștină a fost un „factor de promovare a romanizării”<sup>9</sup> în timpul migrațiilor. „Continuitatea nu putea fi atât de puternică și de lungă du-

rată dacă daco-romani creștini n-ar fi dus mai departe inima însăși a spiritualității geto-dacice, care era credința în nemurire”<sup>10</sup>.

Înainte de etnogeneza românilor, mitologia autohtonă își restructurează problematica, instituțiile și ritologia în conformitate cu stadiul de civilizație și gradul de cultură ale primei verige etnice a poporului român: *daco-romani*. Dar etnogeneza românilor, începută în secolul II al e.n., se continuă și se cristalizează în sec. IV—VI e.n. Primele izvoare feudale care consemnează aspectele esențiale ale acestei mitologii autohtone din perioada etnogenezei sunt *documentele de limbă*, referitoare la viața spirituală și la obiceiuri, superstiții și credințe, următoarele sunt *documentele de tradiție* (etnografice, folclorice și de artă populară) referitoare la procesul complex al civilizației și culturii protoromâne. Ambele categorii de documente s-au păstrat până târziu în epoca feudală în descompunere, sub formă de relice etnografice și reminiscențe folclorice și de artă populară.

Izvoarele literare feudale târzii referitoare la cultura poporului român, fragmentat în țări românești separate provizoriu ne elucidează procesul *credințelor culturale* în domeniul mitologiei române.

Dintre lucrările manuscrise din evul mediu care *ar putea prezenta interes* pentru mitologia română este și Codexul criptic numit Rohoncez<sup>11</sup>, redactat după Arion Vraciu „în Valahia în secolele XII—XIII, în latina populară și realizat cu caracterele scrierii dacice”<sup>12</sup>.

Cum Codexul nu a fost încă descifrat nici măcar fragmentar, pentru a putea sesiza dacă ilustrația documentară, care pare în ansamblul ei a fi impregnată de alegorii, metafore și simboluri mitice, corespunde conținutului ideativ al manuscrisului, încercăm să aplicăm metoda inversă, eventuala decodificare tematică a textului prin decodificarea ilustrației iconografice. Pentru a putea pătrunde însă în intențiile criptice ale ilustratorului Codexului, am întreprins o cercetare microstastică a conținutului tematic al *ilustrațiilor miniaturate*. Am reieșit astfel trei grupe de *ilustrații miniaturate*: sacre — mixte — profane; cele sacre le-am grupat în: *mitologice, mitico-religioase, religioase*, iar cele profane în *ornamentale*. Am extras din fiecare subgrupă tema ideoplastică identificată aproximativ după subiectul *ilustrației miniaturate*, după *punerea în scenă, personajele principale și secundare*, după *alte elemente de încadrare în scenă* (peisaj, arbori, incinte etc.) și după *reprezentarea ideoplastică prin alegorii, metafore și simboluri*, și am alcătuit un tabel ipotetic de situație tematică — după care se poate întui în parte tematica de ansamblu și pe categorii, genuri și spețe de ilustrații miniaturate.

Comparând ilustrațiile miniaturate de tip sacral cu cele de tip profan, constatăm dominantă sacră. În cadrul dominantei sacrale de tip mitologic, soarele se întâlnește aproximativ în 7 ilustrații; luna în 2 ilustrații; sarpele (sub cele trei ipostaze, sarpe propriu-zis, dragon și balaur) în 5 ilustrații; muntele în 3; copacul sacru în 1. Ilustrațiile sacrale de tip religios le întâlnim în următoarele teme: trinitatea 1, ingerul 1, crucea 2, cina (probabil de taină) 1, Christ purtând crucea 1, răstignirea 3.

Ilustrațiile profane sînt atât de puține încît le luăm global în considerație.

Între ilustrațiile iconografice sacrale predomină deci cele mitologice și între acestea cele referitoare la soare, lună, stele, comete, ceea ce înseamnă substratul unei mitologii astrale avînd în centrul ei cultul soarelui. De altfel numărul mare de simboluri ale soarelui, circa 15, denotă



interpretarea proliptică a cultului solar. Ceea ce lipsește din iconografie sînt însă animalele domestice: oala, capra, calul, boul, ciinele, iar din cele sălbatice: lupul, ursul, cerbul; apoi păsările: cocoșul, corbul, vulturul etc. Fapt care trebuie să dea de gîndit interpretului despre o iconografie miniată cu un bestiar mitic redus și fără multe elemente de bestiar creștin.

Dată fiind situația microstatistică din tabel între mitologie și religie, putem presupune că este vorba de un material ideoplastic care reflectă perioada de tranziție de la mitologia astrală încă dominantă la redactorul Codexului la aceea religioasă creștină încă nedefinită ritual (catolică sau ortodoxă).

Sub raportul mitologiei astral-solare, iconografia Codexului pare a justifica astfel preeminența unui fond solar ancestral, care se resimte și în ilustrațiile miniata de tip creștin. Dar cîte contaminări și calcule, influențe și acculturări nu se pot ivi între temele iconografice ce aparțin unei perioade de tranziție de la concepția și viziunea solară despre viață și lume la cea creștină primară.

Rămîne de constatat în ce măsură descifrarea textului de către o comisie specială de paleograficieni poate confirma sau infirma supozițiile noastre iconografice despre ilustrațiile miniata care tipologic aparțin Europei sud-estice și centrale.

În secolul al XVII-lea Martin Opitz, un istoric considerat părinte al literaturii germane și un poet de vază în vremea lui, în peregrinările lui europene a poposit un an ca profesor la Universitatea din Alba Iulia, în 1622 — 1623. Cu acest prilej a cîntărebat împrejurările și l-a interesat *centrul românesc de aururi de la Zlatna, din Munții Apuseni*. Impresionat de ruinele de castre romane, inscripțiile, ceramica, portul și limba, a scris un poem în versuri, *Zlatna oder von der Ruhe des Gamlthes*. Martin Opitz a strîns material pentru o istorie intitulată *Dacia Antiqua*, care s-a pierdut probabil după moartea lui (de cîmă) la Danzig, în 1639<sup>13</sup>.

În poemul *Zlatna*, Martin Opitz evocă în text și în notele explicative: 1) pămîntul Daciei presărat de urme de cetăți și monumente romane; 2) limba română ca limbă romanică; 3) supraviețuirea unor datini și tradiții romane în portul popular; 4) extragerea aurului și 5) modul de viață al locuitorilor Munților Apuseni. Putem susține că e primul document străin despre neolatinitatea românilor, evocat în versuri, într-o limbă de circulație europeană (germană), despre nobletea spirituală a românilor, despre care alte documente tăceau ostentativ.

În cîteva cuvinte, lată cum evocă *trecurul mitologic romano-dac al zonei Zlatna: cetatea Sarmis, Muntele Vulcan* (al zeului cu același nume), numit și *zeul schiop*, și povestea despre munte, care sună astfel: „*Povestea despre munte / ce vine de demult / ne spune că-i acolo / o slînă în care sînt / sîpate-aceste vorbe: / sub mîne-i o comoară; / de crei s-o ai, pe mîne / colă de mî răstoarnă (...). / Și oamenii puterea / și-o pusea / îndată / ca piatra s-o întoarce / pe partea cealaltă; / dar și pe noua față / a stînei au cîtit / în sacra lor latină: / În mîne n-au lovit / nici fulgerul, nici ploaia, / am stat cu fruntea-n jos; / mă bucură că la soare / eu fruntea m-așî întors*”<sup>14</sup>. În subsoalul poemului, Mihail Gavril notează: *Tirgul de fete din Munții Apuseni* amintește cele povestite de Homer. Ediția este adusă la zi cu note, date, fapte și relice mitice de Mihail Gavril: „*Tărtăria în apropiere de Alba Iulia [ unde ] printre altele au fost descoperite trei plăcuțe de lut ars care conțin pictografia unor texte*

străvechi și care prezintă analogii cu cele scoase la iveală la Uruk Warka — Mesopotamia inferioară”<sup>15</sup>; o inscripție dedicată „zeilor subpămînteni”, referitoare la „M. Ulpian Augustus, libertul lui Hermias, administratorul minei de aur”<sup>16</sup>. În text descrie pe migratori „din depărtate Asii / venind pe cai gonaci”, goții și hunii. Face aluzii la Iordanes care confundă pe goți cu geții. Amintește de naiade, satiri, nimfe și Pan pe malurile Ampolului. Martin Opitz încadrează viața din zona Zlatna într-un cadru mitic antic, evocînd astfel trecutul latin al locuitorilor Munților Apuseni.

Primele *consemnări românești de mitologie comparată* în general și mitologie română în particular aparțin însă lui Dimitrie Cantemir prin operele lui importante pentru istoriografie: *Descriptio Moldaviae* (1717) și *Hronicon vechimei a romano-moldo-slavilor* (1720). D. Cantemir atinge unele aspecte inedite ale mitologiei autohtone. În *Descriptio Moldaviae*, referindu-se la geneza divinităților, semidivinităților și demonilor mitologiei grecești, Dimitrie Cantemir susține că acestea sînt de origine umană; în privința motivației miturilor subliniază teza lui Evhemer că ele oglindesc cînstirea unor oameni divinizați prin rituri și ceremonii.

Deși în perspectiva istoriei antice acordă mitologiei greco-latine un credit intelectual deosebit, Dimitrie Cantemir, în perspectiva istoriei contemporane lui, discreditează cu termenii de *superstii* și de „*rușinoase credințe vechi*” unele divinități și acțiuni relatate de mitologia populară română. Dar aceste considerații de ordin religios, referitoare la lupta creștinismului împotriva ereziilor din vremea lui, nu-l împiedică să emită judecăți de valoare relativ la originea cînd dacică, cînd romană, a conținutului acestei mitologii. Paralel cu luarea de atitudine istorică, trece în revistă numele a circa 20 de *personaje mitologice* pe care le creionează vag și cărora le atribuie semnificații în general acceptabile. Dintre aceste personaje mitologice unele prezintă un *caracter teologic* de mari divinități în dispută între ele sau în *teomahie*, altele un *caracter general demonic*, de spirite și dăhuri minore: Striga; Avestița, aripa Satanei; tricolici; Fete de mare (sirenele); Fete pești; Faraoni; Dracul din vale (din tău); Stahia; Știna banilor; Frumoasele (sirene); Joimărite; Zburătorul; Miazănoapte; Ursitoarele; Zina (Diana); Drăgaica (Ceres); Doina (Marte sau Bellona); Sado (Venus); Mano (Cupidon); Păpăluș și altele; și, în fine, altele un *caracter eroic*, de fapte legendare care promovează civilizația și cultura etnică în aspectele ei curente.

Din această expunere reiese că mitologia populară română a fost sesizată de Dimitrie Cantemir mai mult pe latura ei demonologică. Sesizarea mareșează nu atît *stadiul real* al mitologiei române ca rezultat al luptei cu religia oficială de stat, cît *gradul de investigație științifică* în secolul al XVIII-lea a problemei etnomitologice.

Observații indirecte de mitologie populară la români mai fac în secolul al XVIII-lea J. J. Ehrler și, după el, Franz Joseph Sulzer.

J. J. Ehrler, revizor austriac imperial în Banat, scrie un referat-monografie<sup>17</sup>, în care descrie unele aspecte particulare ale obiceiurilor și datinilor mitice la români: o statistică demografică în care constată prezența în marea majoritate a românilor<sup>18</sup> și considerații „Despre religie, educația copiilor, datinile și prejudecățile românilor și sîrbilor”<sup>19</sup>. Trebuie reținută ideea că „religia este *practicată mai mult acasă*, decît la biserică”; că *religia domestică* e plină de prejudecăți, superstii și credințe (de minuni și vrăji, de alungarea diavolului și strigoii). Îl preocupă *riturile de naștere, nuntă și moarte*. Descrie copilul repudiat la naștere, numit

Lăpădat; raptul fecioarelor la nuntă; jocul în cere al borei; judecata loturilor în biserică și izgonirea lor; fereastră sufletului la sierrele morților; jurământul sacru al românilor pe apă, piine și sare, și alte obiceiuri puțin cunoscute.



Crater cu decor zoomorf. Cărentenii nr 2, de la Valea Lupului, după Anton Nitu.

Ceramica cu decor serpentiform de la Traian. Dealul Vici.

Căpitanul imperial și juristul austriac Franz Joseph Sulzer publică în 1781 *Geschichte des transalpinischen Daciens*<sup>20</sup>, în care trece în revistă informații care privesc indirect câteva obiceiuri și aspecte mitice la români. Se referă îndeosebi la colinde și jocul „călușul”, de care a luat cunoștință atât direct în Vahalia, cât și indirect din opera lui Dimitrie Cantemir. În vol. II, F. J. Sulzer prezintă jocul călușului ca o rămășiță a *colizațiilor la romani*<sup>21</sup>, făcând totodată o paralelă între călușarii și colizații. Interesantă este o relatare a executării călușului în fața principelui Transilvaniei, la care participă ca jucători 12 oșteni ai lui Mihai Vodă. Oștenii au jucat (fiecare pe câte o tăbă de stejar) în virtutea unor stâlpi înalți, ținându-se legați în aer de 12 sfori de mătase ca niște acrobați, pentru a simboliza astfel *jocul lor aerian*, conform *superstițiilor vechi lădice* ale românilor. Descrierea integrală poate fi urmărită în lucrarea lui Teodor T. Burada<sup>22</sup>.

**4. Stratul mitologiei române.** — Partea cea mai elaborată a mitologiei române este aceea care se reflectă din plin pe toate planurile creației, de la creația populară până la creația cultă și paralel la creația științifică asupra mitologiei române. Această parte am numit-o *stratul modern și contemporan al mitologiei române*.

Izvoarele acestui strat sînt de asemenea arheologice (bineînțelese descoperiri privitoare la trecutul mitologic al autohtonilor), etnologice (cercetări de teren, arhive și muzee, comparativ istorice în sud-estul Europei) și literare (de cancelarie domnească, boierească și mănăstirească, de cronici, călători străini în țările românești etc.).

Se pune întrebarea: ce filioane de aur ale străvechii mitologii autohtone au străbătut din substratul primitiv prin substratul feudal până în stratul prezent? Ce teme și motive mitice s-au cristalizat în literatura populară și în artele plastice decorative, în muzică și coregrafie, și prin acest proces de creație s-a întregit corpul mitologiei române pe latura investigațiilor teoretice și metodologice și au ieșit în evidență valorile ei perene în cultura română și prin aceasta în cultura universală?

După consemnările lui Dimitrie Cantemir a trecut o bună bucată de timp până în secolul al XIX-lea, cînd interesul *mitologiei române* începe

să crească din nou. Acum mitologia populară română intră în orbita intereselor literaturii culte, căreia îi devine sursa de inspirație și de prelucrare pentru marii scriitori români. Aceasta vrea să spună că în stratul propriu-zis constatăm trei nivele de creație paralele: un *nivel mitologic natural*, de ordin popular și tradițional, un *nivel mitologic creștin-ortodox* și un *nivel mitologic artificial*, de ordin literar cult.

De la începutul secolului al XIX-lea s-a păstrat în manuscris *Condica limbii românești* de vornicul Iordachi Goleescu, Condica fiind de fapt un *dicționar* ce cuprinde o bună parte din *paremiologia română* (pilde, povătuiri, cuvinte cu cheie și povești) și un *cutumiar popular* (brezalea, călușarii, colindele, drăgaica, gemalaua, paparuda, urările etc.). Din Condica lui Iordachi Goleescu au fost publicate unele articole în revistele secolelor al XIX-lea și al XX-lea. Lucrarea întreagă a fost interpretată de exegeți ca un document etnologic de epocă.

În întregul secol al XIX-lea se repun bazele culegerii *datinilor mitice* și redactării unor *mitografii* mai mult sau mai puțin consistente. Gh. Asachi preconizează o *mitologie poetică*, din care publică în limba franceză *Doquie et Traian, légende populaire* (1840), *Moșii, legendă populară* (f.a.). În legătură cu Baba Dochia din Ceahlău, execută *cîteva desene mitice* în excursiile lui documentare de teren. Ca și Gh. Asachi, Ion Heliade Rădulescu militează pentru o *mitologie poetică* — din care scrie *cîteva poeme* în versuri: *Zburătorul* (1843), *Cyclopele tristei figure*, *Tantalada sau Tindală și Păcală* (1854) și epopeea *Mihaiada* (1844—1869).

Studiile de mitologie română încep a fi elaborate acum din punct de vedere istoric și lingvistic. B. P. Hasdeu deschide calea *analizelor filologice* și a *sintezelor lexicografice*. Exegezele întreprinse recent asupra operei lui B. P. Hasdeu ne relevă în ce constau *preocupările lui mitologice*. Între 1850—1854 redactează în rușește *cîteva studii rămase în manuscris*: *Mitologia dacilor*, care s-a pierdut, și despre *Zeița mămă, Zeița Dochia și Babele de piatră; Slahia*. Între 1854—1857 concepe un studiu amplu, redactat parțial în rusă și rămas în manuscris: *Reminiscențe ale credințelor mitologice la români* (din care s-a păstrat partea I, intitulată *Reminiscențe ale credințelor dacice*: 1. *Credințe în nemurirea sufletului*; 2. *Adorația soarelui*; 3. *Dochia*). Din aceste materiale au fost publicate și comentate *cîteva studii* de I. Oprisan<sup>23</sup>. Altele au rămas inedite: *Sfîntul Gheorghe biruitorul la moldo-valahi și Inelul și năframa, istorioară daco-romană*. Iar între 1857—1895 începe să publice noi studii cu implicații mitologice, mai ales în revista „Columna lui Traian”. Interesante pentru istoria impactului mitic între autohtoni și populațiile germanice în migrație sînt: *Zîna Filma, goții și gepizii în Dacia* (1878). Continuă cu microanalize istoriografico-lexicale de evident caracter mitologic. În al său *Ethymologicum Magnum Romaniae* (3 volume, 1886—1898) expune aspecte inedite pentru istoria mitologiei române în referințe asupra citoror personaje fabuloase: *Agerul pămîntului, Ală, Andilandi, Moș Apeș, Aripa Cîmpului, Baba Novac, Babele, (Satu Palmă) Barbă Cot, Frumoașele, Murgîla, Setîla, Sfarmă Piatră* etc. În toate rîcomonografiile consacrate acestor personaje fabuloase, B. P. Hasdeu pune accentul pe *conținutul și expresia lor tragică* în mitologia română. Din acest punct de vedere se poate susține că el devine *inițiatorul cercetărilor tracologice în știința română* în plin secol al XIX-lea.

Mergînd pe urmele lui B.P. Hasdeu se remarcă At. M. Marienescu, care întocmește un chestionar sau o *Epistolă deschisă* (1870) pentru cule-

gerea datinilor și elementelor de mitologie populară. Publică întâi *Elde* (1873) și *Pa-Bica* (1873), apoi fragmente dintr-o *Mitologie daco-romană* (1881), intitulată mai apoi *Mitologie românească* (1883), precum și o serie de *Descoperiri mari* (1871—1873), legate de conținutul mitologiei al unor superstiții și credințe populare, precum și despre *Sărbătorile mitologice romane vechi* (1870). Încheie cu *Cultul păgîn și creștin* (1884), în care revine la prezentarea unor probleme de mitologie dacică și romană în Dacia.

Este preocupat de *Mitologia din Testamentul vechi* (1873), în care întuiește unele date și elemente valoroase, anticipând astfel cercetările întreprinse în secolul al XX-lea de celebrul James Frazer.

În dorința lui fierbinte de a crea o mitologie daco-romană a început să contrafacă unele teme de folclor mitic pentru a demonstra străvechimea, autenticitatea și valoarea creatoare a acestei mitologii. Oamenii de știință ai vremii l-au combătut pentru exagerările lui. Vasile Alecsandri a luat poziție netă împotriva tendinței de a mitologiza folclorul obșnuit și mai ales împotriva semantismelor lui mitologice, mergînd pînă la împiedicarea de a se publica unele concluzii.

Din categoria culegerilor de datini mitice și redactări de mitografii tematice menționăm în primul rînd: *Mitologia dacoromană*, a lui Sim. Fl. Marian, publicată sub formă de articole în revista „Albina Carpaților” din Sibiu în anul 1878, în care se referă: 1) la balauri, 2) la spiriduși, 3) la solomonari și 4) la moroi. Aceste patru studii micromonografice de materiale mitice referitoare tot la *demonologia populară* română sînt de parte de a satisface exigențele unei cercetări moderne.

Printre alte tentative de prezentare a mitologiei populare se remarcă deosebit de Lazăr Săineanu. Acesta publică întâi: *Îlele, studiu de mitologie comparată* (1886), apoi *Basmele române* (1895), ultima o lucrare amplă, premiată de Academia Română, în care se acordă o importanță deosebită *basmelelor fantastice de factură mitologică sau cu implicații mitologice*.

Lazăr Săineanu, trecînd în revistă importanța antropologică a *basmelelor* (pentru caracterul lor documentar referitor la prezentarea tipurilor umane, a credințelor în farmece și vrăji etc.), importanța etnologică a *basmelelor* (pentru ființele supranaturale, mitice, miraculoase, credințele în semne prevestitoare, urme de ordalii sau judecăți divine), conchide că *basmele în limba lor metaforică și în idiomatisme lor relevă un conținut mitologic general sau particular uman*. În partea consacrată tipurilor de basme cu ciclurile corespunzătoare scoate în evidență și *caracterul mitic al unor eroi de basm*. Ceea ce merită să fie remarcat în această amplă monografie tematică consacrată *basmelelor* este analiza mitologică a unor eroi *popolari*, pe care-i consideră „oameni infernali” (Păcală, Tindală etc.).

La sfîrșitul secolului al XIX-lea studiile de mitologie comparată prind avînt. Printre comparatiștii români ai folclorului mitic menționăm pe Aron Densușianu și G. Dem. Teodorescu.

În cercetarea mitologiei române Aron Densușianu manifestă trei tendințe creatoare: 1) de teoretizare asupra mitului și mitologiei, 2) de reconstituire a mitologiei române prin cercetări științifice de ordin tematic sau prin creații literare de tipul epopeii mitice și 3) de fundamentare traco-latină (mai precis daco-romană) a mitologiei românești.

*Titul*, după Aron Densușianu, este o poveste etiologică ce se referă la un eveniment istoric străvechi, iar *mitologia* este un sistem de povestiri etiologice extrase din epica populară, uneori povestiri incomplete sau rudimentare, care pentru a fi înțelese trebuie reconstituite de mitologist.

În procesul de reconstituire a mitologiei populare apar goluri care trebuie umplute de mitologist. Interpolările devin în condițiile enunțate părți construite în funcție de viziunea și necesitățile sistemului sau ale reconstituirii. Iar lipsurile dintr-o mitologie populară pot fi suplinite prin creații literare epice de ordin cult.

Aron Densușianu a întreprins mai multe investigații tematice de mitologie română: *Studii asupra poeziei populare române. I. Elementul mitologic* (1866); *Originea doinei* (1869); *De unde vine mitul Ileana Cosânzeana* (1872); *Semo Sanctus și Simbele. Studii de mitologie comparată* (1882); *Colindele și Himnele vedice* (1893); *Refrenul Colindelor* (1893); *Terfarii (studiu de mitologie comparată)* (1893); *Persecuția religioasă a vechilor datini* (1893); *Din mitologia română. I, Gana. II, Casmete* (1893); *Traditiuni locale* (1893); *Din mitologia română. III, Dușii. IV, Beda. V, Alimari* (1894); *Arghir ca mit și tendință* (1895); *Din mitologia română, VI, Briul precacuriei. VII, Gorgoane* (1895); *Epopeea noastră păstorească* (1895); *Arghir și Traian* (1896); *Notă (la urare cu plugul)* (1896). Din analiza acestor cercetări tematice de mitologie română se poate constata că unele au un simplu caracter descriptiv, altele un complex caracter comparativ-istoric, însă nu totdeauna susținut, și, în fine, altele au caracter integrator într-un context mai mare, de tip monografic, denumit, în general, *Din mitologia română*, rămas însă neterminat.

Aron Densușianu a tîns la ceva mai mult. După dînsul reconstituirea mitologiei române nu trebuie să fie o *operă seacă de erudiție*, ci una *literară de proporții și valoarea unei epopei naționale*, care să satisfacă exigențele unui fragment de mitologie românească literaturizat, ale unei *mitologii poetice*. La această idee au aderat tacit sau pe față întîi Gh. Asachi, apoi Ion Heliade Rădulescu și chiar Alecu Russo.

Poemul lui epic intitulat *Negriada*, redactat în două rate: prima parte în 1879, iar partea a II-a în 1884, relevă în tirade patetice destinul lui *Negru Vodă*, care trece din Transilvania în Muntenia pentru a funda un principat. Lupta lui cu elementele naturii și oamenii este ajutată sau împiedicată de divinități aliate sau dîșmănoase, care emerg din panteonul (mai mult fantezist decît istoric) al Daciei străvechi.

Paralel cu studiul literaturii populare M. Gaster ține prelegeri de mitologie comparată între 1881—1885 la Universitatea din București (V. Florea, M. Gaster, *Correspondență*, București, 1985, p. 1).

În același rîstimp, G. Dem. Teodorescu publică *Zeii locali, Genii, Șerpii de casă* (1870) și *Mituri lunare, Vîrcolacii. Studiu de etnologie și mitologie comparată* (1889).

George Coșbuc (1897—1908) descrie o *mitologie populară românească de tip solar*, abia în ultima vreme valorificată.

O mitografie românească dezvoltată este aceea a Elenei Niculiță-Voronea publicată sub titlul *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică* (la 1903, vol. I, din cele patru volume proiectate, alcătuit din patru părți asupra facerii lumii, vol. II despre om, volumul III despre natură și volumul IV povești). În fond, această vastă lucrare monografică este o *antologie de folclor mitic român*, cu referințe speciale la cel din Bucovina.

În „prefață”, Elena Niculiță-Voronea susține că și-a propus „să pătrundă sensul și să facă din bucățile risipite un întreg”, păstrînd pe cît posibil „înțelesul mitologic al credinței sau al mitului”. Încheie cu o mărturisire de-a dreptul impresionantă, că „și-a croit singură drumul în *pămintul înfîntat al mitologiei române*”, drum care e foarte greu și plin de



hirtoape, dar speră că „vor veni însă mai tirziu alții care le vor semăna”. Ea susține, de asemenea, că „nu și-a lucrat cartea după nici un model, că a fost povătuțită numai de ceea ce singur i s-a arătat. Au trebuit ani de zile să edifice și să dărime lucrarea gata și iar să o reedifice și iar să dărime, până ce a dat de calea ce i s-a părut mai nimerită; și în greaua încercare nu a avut ajutor decît slabele ei puteri”<sup>24</sup>.

Și la Elena Niculiță-Voronea, ca și la Sim. Fl. Marian, ca și la Dimitrie Cantemir, predomină consemnările și indicațiile mitice referitoare la cea mai rudimentară treaptă a mitologiei române, la demonologia populară, în care include laolaltă: demoni, semidivinități, eroi, Crăciun și Crăciuneasa, Pădurețul, Sfintele săptămîni, Rohmanii, Căpeșunii, Strigoaicele.

În monografia Elenei Niculiță-Voronea scrie de idei referitoare și la unele personaje mitice de rang superior, cum ar fi: Pămîntul Mămă, Cerul Tatăl, Sfînții mai importanți ca: Ilie (Jupiter Tonans), Toader (Centaurii) și Gheorghe (Apollon).

Elena Niculiță-Voronea trece de la expunerea mitografică la teoretizarea problemelor mitice, cum este aceea a „paralelelor între credințele populare la români și între alte popoare ale căror mitologii le-a studiat”. Este vorba de lucrarea *Studii în folklor*<sup>25</sup>, în care primul volum se referă la: Crăciunul, Boboteaza, Trif și Stretania, Laurul latin, Romanii și Români, Eroii neamului; vol. II la: Zeus și curățirile, Chronos-Moloch, sacrificiile în Italia, Salii, Imblinzirea sacrificiilor, Lumina și Inteligența, Despre bogomilism, unele texte bogomilice, Paralele de folclor mitic. Toate acestea au ajutat-o, după propriile ei cuvinte, „să ridice un mic colț al voalului” ce acoperea viața etnică a poporului român relativ la cultura-geneza autohtonă.

În ansamblul lor, studiile pe care le-a întreprins Elena Niculiță-Voronea au urmărit să „dezgroape de sub ruinele timpului mitologia poporului român” în întreaga ei romanitate. Insuflețită de dinamica latinistă și de resursele ei creatoare, Elena Niculiță-Voronea susține că a făcut câteva descoperiri semantice, socotite de lingviști drept erori generate de ecourile și suprasolicitările curentului latinist.

Concomitent cu aceste lucrări antologice de mituri încep să fie elaborate paralel și studii de istoriografie mito-lingvistică. B. P. Hasdeu este acela care deschide drumul analizei filologice și sintezei lexicografice de mitologie. În *Ethnologicum Magnum Romaniae* expune chiar unele aspecte ale mitologiei române.

Din altă perspectivă și cu alte resurse reia lucrurile de la capăt Tudor Pamfile în studiile intitulate *Mitologie românească*, trei opusule publicate între 1916 — 1924: *Duzmanii și prietenii omului*, *Comorile și Pămîntul*. În fond, mitologia lui Tudor Pamfile este tot o mitografie antologică, în care accentul cade pe demonologia populară. În substanța ei, această lucrare antologică nu aduce nimic nou față de elaborările anterioare ale lui Sim. Fl. Marian și Elenei Niculiță-Voronea în materie de mitografie populară, decît o nouă scriitură.

Nicolae Densușianu în *Dacia preistorică* (1910) își propune să reconstituie substratul mitologiei dacice prin mitologia pelasgică, extrasă din literatura antică greco-romană. În fond, această lucrare de vaste proporții stabilește în Carpați și în valea Dunării de Jos una din *occurențele mitologiei universale*, de unde se difuzează în Europa și Eurasia vechea cultură carpato-danubiană. În spiritul operei lui N. Densușianu s-a dezvoltat un vast curent de idei care a dus la publicarea unor studii

cei-ei continuă opera. E vorba de lucrarea lui Nicolae Miulescu, *Da-Ka-Goda Country* (Milano, 1976), în care descrie geneza *euroindianismului dac*. *Dacia preistorică* este deci prima tentativă de elaborare a unei mitologii pelasge și totodată cea mai amplă încercare comparativ-istorică de stabilire a unor punți de legătură între mitologia pelasgă și cea română.

În prima jumătate a secolului al XX-lea cîțiva folcloriști de catedră universitară se ocupă cu studiul mitologiei române. Aceștia părăsesc poziția mitografică, depășesc stadiul demonologiei domestice, pentru a se avînta în lumea fanteziei mitice controlate de metodele și tehnicile științelor social-istorice contemporane secolului al XX-lea.

În această epocă Petru Caraman publică un studiu analitic despre mitologia creștină a Europei orientale intitulat: *Substratul mitologiei al sîrbătorilor de iarnă la români și slavi* (Iași, 1931). În fond, lucrarea lui prezintă o paralelă comparativ-istorică, de-o parte, a ciclului sîrbătorilor de iarnă la români: Crăciunul, Anul Nou, Epifania și Carnavalul și, de altă parte, a ciclului aceluiași sîrbători greco-romane: Brumalia, Dionysiacele, Saturnalele, Larentalele, Compitalele, Calendele lui Ianuarie și Carnavalul. Astfel, pune în evidență, după datele folclorului mitic special al românilor, sursele, contaminările, analogiile frapante și influențele suferite de sîrbătorile studiate și importanța lor pentru studiul mitologiei române.

După Petru Caraman, Crăciunul relevă numeroase reminiscențe folclorice de ordin mitologic, deoarece este sinteza tuturor solemnităților, cutumelor, superstițiilor și riturilor ciclului pîgin al sîrbătorilor de iarnă, consacrate cultului soarelui și, totodată, cultului morților. La rîndul său Carnavalul relevă numeroase reminiscențe folclorice de ordin greco-trac consacrate lui Dionysos și celebrărilor lui însoțite de acoliți mascați.

Influentele, contaminările și reminiscențele la care se referă Petru Caraman nu trebuie să ne facă să atribuim originea acestor sîrbători de iarnă exclusiv numai unei moșteniri comune, cîci tradițiile specifice fiecărui popor au contribuit din plin la formarea și la transformarea conținutului și formelor acestor sîrbători. În acest caz, moștenirea mitologică a românilor se amestecă cu tradițiile mitologice mediteraneene greco-romane și traco-grecești pentru a supraviețui presiunii creștinismului oriental.

Aurel Cosmoiu publică un studiu teoretic despre mit în general, *Geneza mitului* (București, 1942), marcînd astfel o etapă nouă în literatura română de specialitate, în perioada războiului, cînd nimeni nu se mai gîndea la mitologie.

Primul studiu de folclor mitic al lui Ovidiu Papadima este *O viziune românească asupra lumii* (București, 1941). Cum de altfel precizează în prefața intitulată *Lămuriri* cartea „nu e o operă de elaborare, ci de căutare și găsire a unor adevăruri dintr-o lume care astăzi e destul de departe de sufletul nostru modern”<sup>26</sup>. Și, continuă, „e o carte de înfățișări decît de demonstrații (...), de înfățișări a lumii noastre folclorice”<sup>27</sup>, „o antologie de folclor românesc” filtrat prin problematica filozofică a autorului.

Ovidiu Papadima înfățișează „viziunea românească a lumii așa cum se mai păstrează ea încă în spiritul țărănimii noastre (...), viziunea aceea nu e exclusiv a noastră, fiindcă se ascundă în unele din liniile ei cu ale altora (...) dintre popoarele care ne înconjoară (...) Aceste asemănări

se datorează substratului străvechi și universal de mituri sau *stratului folcloric comun tracic* sau influențelor de vecinătăți directe”<sup>28</sup>.

Nu încearcă să diferențieze folclorul românesc de cel sud-est-european, nici nu încearcă să facă folclor comparat, deși urmărește notele specifice



Tatuaj cultura Boian, Planul de Jos, după VI. Dumitrescu.

Tatuaj cultura Cucuteni A.



Tatuaj cultura Gumelnița, Slatina și tatuaj cultura Coțofeni, Planul de Jos, după VI. Dumitrescu

etnice ale acestui folclor. Renunță la amănunte, deși le folosește pentru a sublinia o idee sau alta. Susține că viziunea românească a lumii a prezentat-o în schiță încă din 1936 într-o serie de opt eseuri care reprezintă de fapt nucleul acestei cărți<sup>29</sup>. Așa se face că a constatat încă din aceste eseuri că viziunea românească a lumii e organică, că „nu e numai o ima-

gine, grandioasă și amănunțită în același timp, a întregii vieți cosmice, ci totodată e și o ordine desăvârșită a vieții pămîntești (...). Nu e numai un fel de a gândi al țărânului nostru, ci și un fel de a trăi”<sup>30</sup>. „Ordinea etnică a vieții este însă o ordine creștină (...) puternic orientată spre transcendent”.

Trecu în revistă „cosmosul folcloric”, „raiul și iadul, alte chipuri ale lumii noastre”, „sfințenia dinții a muncii”, „respectul față de cosmos”, „destinul”, „umbra grea a păcatului”, „fața omenească a firii”.

În esența ei, *O viziune românească a lumii* este un studiu mitologic creștin fără antecedente în literatura română, o interpretare diferită de mitologia creștină a lui Sim. Fl. Marian, Tudor Pamfile, Elena Niculiță-Voronca, A. Cosma și Marcel Olinescu.

Lucian Blaga în *Geneza metaforei și sensul culturii* (București, 1937), în *Orizont și stil* (București, 1936) și în *Artă și culoare* (București, 1939) gîndește mitologie nu în spiritul unei mitologii comunitar-etnice românești, ci în spiritul sistemului lui de filosofie abisală, adică al unei mitologii personale.

Vorbește despre *sufletul cosmic* care planează în tot ce face românul, mergînd pe linia unui *spirit cosmic*, despre *satul mitic*, *muntele magic*, despre *numele fenomenelor*. Cosmosul lui „cînta nemăsurat” frumusețea lumii. Cosmotelul îl opune haoticului. Lucian Blaga pendulează, cum bine a afirmat Alex. Tănase, între filozoful poet și poetul filozof, chiar cînd vorbește despre mit și mitologie, și mai ales cînd explicitează mitologia lui personală.

Singura lucrare în care L. Blaga ar fi putut prezenta unele aspecte ale mitologiei române — ca o mitologie pastorală — a fost *Spațiul micritic* (București, 1936). În „prefață” menționează că face o „aplicație a teoriei stilistice asupra fenomenului românesc [și că] trece de la teoria abstractă despre stil [din *Orizont și stil*] la considerații speciale asupra unui anume stil [...] determinanțele [lui] stilistice (...) Alte anticipații nu crede să fie necesare pentru înțelegerea lucrării. A căutat pe cit a putut să dezvolte păreri asupra fenomenului cultural românesc”<sup>31</sup>.

În cadrul fenomenului cultural românesc, deși dă exemple de mituri, nu se referă la sistemul de mituri și la o mitologie românească decît în subsidiar.

Despre mitologia română ca o *sinteză* a filosofiei culturii populare, menționează două pagini. „Mitologia noastră populară, fragmentar risipită în imaginația satelor, enumeră următoarele viziuni susceptibile de a fi interpretate fără nici o greutate în sens sofistic”. Care sînt exemplele date de L. Blaga: *pămîntul transparent*, *grîul cristoforic*, *cerul megier* și *slujba vîntului*<sup>32</sup>.

Cea mai profundă și complexă contribuție la studiul mitologiei române a fost adusă de Mircea Eliade. Această contribuție este difuză în întreaga lui operă consacrată filosofiei și istoriei religiilor. Referințele asupra folclorului mitic român le concentrează în câteva studii nucleare care polarizează, în jurul lor, probleme majore ale mitologiei române.

În studiile lui relative la *mituri*, în particular, și la *mitologie*, în general: *Le mythe et l'éternel retour* (1949), *Images et symboles* (1952), *Mythes, rêves et mystères* (1967), *Aspects du mythe* (1963), *Le sacré et le profane* (1965) etc., Mircea Eliade se ocupă de bazele teoretice ale concepției sale generale în acest domeniu și implicit de folclorul mitic și mitologia

română. Toate aceste studii se găsesc schițate sintetic și programate în *Traité d'histoire des religions* (1970).

În analiza consacrată *structurii și morfologiei sacralității*, Mircea Eliade pornește de la hierofaniile elementare la hierofaniile superioare de tip monoteist, pentru a explica evoluția fenomenului magico-religios, elit și modalitățile integrabile și integrante ale sacralității cu simbolurile, riturile, miturile și ideogramele pe care le hipostaziază. Cu propriile lui cuvinte, susține că „la dialectique de l'hierophanie suppose (...) un sentiment ambivalent ce provoquoit constamment le sacré”<sup>33</sup>. În cazul acesta, concepția sa asupra mitologiei populare române emană organic din concepția mitologică expusă în *Tratatul său de istorie a religiilor* și, totodată, se resorbe în contextul ideativ al tratatului său.

Una din aceste ultime cărți consacrate „studiilor comparative asupra folclorului Daciei și al Europei Orientale”, intitulată *De Zalmoxis à Gengis Khan* (1970), urmărește „l'essentiel de la religion des Gétos-Daces et les plus importantes traditions mythologiques et créations folkloriques des Roumains”. În realitate, această prezentare „n'implique pas nécessairement et en chaque point précis la continuité entre l'Univers religieux des Gétos-Daces et celui qui se laisse déchiffrer dans les traditions populaires roumaines. Si l'on veut parler de continuité, elle doit être cherchée à un niveau plus profond que celui circonscrit par l'histoire des Gétos-Daces, des Daco-Romains et de leurs descendants, les Roumains”<sup>34</sup>. Cu toate că astfel constată o sîră de documente arheologice și folclorice relative la datele și scenariile mitico-rituale pe care le urmărește, analizează, atît cît este posibil, fragmentele mitologice și rituale conservate în tradițiile populare românești, care sînt uneori mai arhaice decît cultul daco-roman, asupra căruiu nu posedăm pînă în prezent decît informații indirecte și ipoteze de muncă elaborate mai ales de arheologie.

Mircea Eliade reunește în *De Zalmoxis à Gengis Khan* un număr redus de studii relative la originea religioasă a ascendenților românilor: asupra numelui etnic al dacilor (*Les Daces et les Loups*), asupra cultului lui Zalmoxis (*Zalmoxis*), mitului cosmogonic popular conservat în tradițiile românilor (*Le Diable et le Bon Dieu: la préhistoire de la cosmogonie populaire roumaine*), semnificației mitico-rituale a unei legende referitoare la fundarea statului român al Moldovei (*Le prince Dragoș et la „chasse rituelle”*), construcției unei mănăstiri de un eron legendar (*Maitre Manole et le Monastère d'Argeș*), asupra credințelor populare relative la magie și extaz („Chamanisme” chez les Roumains), culegerii plantelor magice (*Le culte de Mandragore en Roumanie*) și capodoperei poeziei epice române (*L'agnelle voyante*).

Cu toate că studiile reunite în acest ultim volum au fost scrise la date diferite, ele ne relevă o documentare firă egal pînă în prezent asupra surselor și structurii mitologiei populare române, care nu pot fi ignorate de istoricul ce urmărește elucidarea conținutului mitologic al culturii preistorice, protoistorice și istorice ale românilor.

În cadrul școlii sociologice de la București a lui Dimitrie Gusti, studiul folclorului mitic românesc a fost efectuat îndeosebi de Ion I. Ioniță prin „Planul de cercetare a mitologiei populare și a științei populare”, de Ștefania Cristescu-Golopenția prin „Planul de cercetare a credințelor și riturilor domestice” și de Constantin Brăiloiu prin „Planul pentru cercetarea obiceiurilor și ceremoniilor”.

Cercetările întreprinse au avut un caracter socio-mitologic, urmărind reprezentările mitice străvechi care au supraviețuit pînă la data investigațiilor de teren antebelice<sup>35</sup>.

Materialele tirate au fost concentrate în câteva monografii socio-mitologice de extensiuni variate. Ion I. Ioniță a publicat rezultatele parțiale în două lucrări: *Dealul Mohului. Ceremonie agrară a cununii în Tara Olului* (București, 1940) și *Reprezentarea Cerului* (București, 1944). Ștefania Cristescu-Golopenția a publicat *Credințe și rituri magice în satul Drăguș din Păgăraș* (București, 1940) și *Éléments magiques dans la vie spirituelle des paysans roumains de diverses régions du pays* (București, 1940). Iar Constantin Brăiloiu, *Despre boala de la Drăguș* („Arhiva”, X, 1 - 4, București, 1932); H. H. Stahl, *O împlinire cu moroi* (în „Soc. Rom.”, I, 4, București, 1936), *Eroul eponim* (în rev. „Soc. Rom.”, București, 1943), *Teologie populară* (București, 1940).

Din directivele imprimate planurilor de cercetare a folclorului mitic, ca și din rezultatele acestor cercetări incluse în monografii tematice reiese că mitologia populară este o disciplină sociologică care face parte integrantă din știința națiunii. Ceea ce înseamnă: cercetarea folclorului mitic din perspectiva științei națiunii urmărește caracterizarea spirituală a poporului român și printr-o mitologie sociologică. Lucrările realizate în cadrul școlii sociologice de la București ne dau o imagine clară a modului cum s-ar fi putut redacta mitologia română, dacă cercetările n-ar fi fost întrerupte din cauza celui de-al doilea război mondial.

O poziție teoretică în acest domeniu am luat în câteva studii: *Scurtă privire asupra mitologiei românești* (1938), *Chestionar mitologic* (1939), *Două tipuri de mitologie românească* (1939), *Fenomenul horal* (1943).

În toate aceste lucrări porneam de la studiul sociologic al fenomenelor și faptelor mitice, pentru a ajunge la problematica etnologică a mitologiei române. Poziția noastră teoretică se definea în studiul *Două tipuri de mitologie românească*, în care opuneam mitologia populară de factură antecreștină mitologiei populare de factură creștin-ortodoxă, pledînd pentru prima formă.

Unele aspecte ale acestei mitologii române le-am surprins și în lucrările *Etnologie juridică* (1970), referitoare la dreptul magico-mitic, altele în studiul *Măștile populare* (1970), privite ca instrumente de transfigurare mitică în riturile și ceremoniile legate de ciclul obiceiurilor de peste an, și, în cele din urmă, în studiul *Coloana cerului* (1972), cînd am descris registrele stratigrafice ale mitologiei poporului român.

Îndeosebi în *Coloana cerului* (1972), o mitologie botanică, reconstituim forma inițială și totodată fondul simbolic ale unuia dintre motivele mitice cele mai vechi și, în consecință, cele mai semnificative ale culturii populare române, mitul coloanei cerului. Acesta se referă la concepția, realizarea și valorile artistice pe care le simbolizează pentru că se impune ca un produs specific autohton în contextul mitologic al creației culturale general umane.

Reconstituirea coloanei cerului începe de la cercetarea sineronică a prezentului, pentru a descinde în trecut și a emerge din trecut spre prezent. Descinzînd diacronic dintr-o etapă într-alta, stabilim procesul ipotetic al involuției culturale a monumentului. În substratul ideativ al comunei primitive surprindem geneza monumentului în contextul mitic al arborelui cosmic și transsimbolizarea mitologică a arborelui cosmic în coloana cerului, cu succedanele și simulacreele ei.



Odată stabilită involuția monumetalului spre sursele lui mitologice, reconstrucția face o înțelegere cronologică spre formele artistice contemporane, pentru a controla procesul real al evoluției lui istorice. În această înțelegere spre prezent se demonstrează că opera lui C. Brăncuși *Coloana înfinită* reprezintă faza finală a evoluției acestei teme, forma culminantă a coloanei cerului, așa cum ea a fost ideată în cultura comunei primitive.

A. Cosma, după ce în prealabil mai publicase: *Studii de folclor mitologic românesc* (1940) și *Cosmogonia poporului român* (1942), își propune să iasă din comun și să dea o sinteză mitologică cu valoare de breviar, primul volum dintr-o *Mythologie roumaine* (vol. I, București, 1942). În această ultimă lucrare urmărește să scoată în evidență părțile originale și specifice ale mitologiei române, fără pretenția de a face operă de specialitate, însă cu dorința expresă de a reda valorile acestei mitologii, lăsând altora sarcina de a crea o operă mitologică veritabilă.

În prima parte (publicată), A. Cosma se ocupă numai de cosmogonia poporului român. În partea a doua (nepublicată) își propune să se ocupe de mitologia celestă și astrologia populară. În esența ei, lucrarea incompletă a lui A. Cosma discută mitologia română de pe poziții teoretice proprii, introducând ordine în viziunea de ansamblu până la el abordată de înaintași și prezentând structura creștin-ortodoxă a acestei mitologii. După dînsul, „poporul român și-a tras sursele din credințele biblice și învățămintele bisericești, iar acolo unde i-au lipsit acestea a completat cu imaginația”.

În altă perspectivă și cu alte resurse, Marcel Olinescu publică o mitografie românească, intitulată însă *Mitologie românească*, pentru că în esența ei, cum afirmă însuși autorul în *Un cuvânt lămuritor*<sup>30</sup>, „manualul acesta de mitologie românească are, așadar, singurul scop de a da puțină artă noastră de a se încopcia pe linia de tradiție și de credință românească (...) Arta românească trebuie (...) căutată în concepțiile mito-filosofice [...] ca] interpretare filosofică prin mit a oricărui fapt. Mitul este o vulgarizare a concepției filosofice a lumii (...)”<sup>31</sup>. Și, mai departe: „Încercarea mea este de a repune arta românească pe bazele ei adevărate de viață (...) Pentru aceasta, pe lângă o înșirare pe cît s-a putut de cursivă și logică a miturilor, am înșirat paralel creațiile mele plastice — inspirate din aceste mituri — în gravuri în lemn, deoarece consider gravura în lemn mai apropiată de esența însăși a artei miturilor românești”. Bunele intenții ale autorului de a face din acest „manual de mitologie” un îndreptar artistic al zilografiilor lui, care însoțesc textul, este numai o explicație.

Marcel Olinescu, care folosește lucrările lui Sim. Fl. Marian, Tudor Pamfile, El. Niculiță-Voronea, Artur Gorovei, realizează totuși o antologie mitografică română de popularizare.

O contribuție recentă la studiile de mitologie românească o aduce Gh. Mușu într-o serie de articole integrate în trei lucrări: *Zeii, eroii, personaje* (1970), *Din istoria formelor de cultură arhaică* (București, 1974) și *Din mitologia tracă* (1981).

În prima lucrare Gh. Mușu întreprinde o tentativă de reconstituire a unor aspecte particulare ale mitologiei autohtone cu substrat tematic elino-iliro-trac. Tentativa lui se sprijină pe metodele lingvisticii clasice, analiza semantică a numelor genuine ale zeilor, eroilor sau personajelor mitice. De la analiza semantică trece la analiza relictului corelat numelui și de aici la analiza mitului literaturizat. Cele trei trepte de reconstituire lingvistică se bazează pe stratigrafia culturală a temelor luate în considerație, care descind în timp dincolo de era noastră, în plină comună primitivă. Imer-

siunea în lumea izvoarelor mitologiei autohtone carpato-balcanice se face de la stratul român la stratul daco-roman și de aici la cel indo-european, pentru a ancora în stratul prehelenic. Traectoria semantică, ritologică și mitografică prezentată de Gh. Mușu prefigurează un dublu proces mitologic: întâi unul de democratizare a mitologiei luate în discuție, prin coborîrea figurilor ei dominante de la stadiul divin la cel eroic și apoi la cele de basm, și al doilea, referitor la ritmul cosmic de dezvoltare a fenomenelor naturii și la ipostaza înfrimată, a claudicației și turgescenței la ipostaza vigoarei și plenitudinii. Ceea ce face ca tema caracterului bipolar-antagonic al unor divinități, eroi și personaje să revină ca un leitmotiv mitic la Gh. Mușu.

În studiul *Din istoria formelor de cultură autohtonă* reia ideea ritmului naturii în creștere și descreștere, așa cum acesta se reflectă în mitologia tracă. Analizează conceptele mitice: pe *Asclepios* ca fiind șarpele pareia sau intruchiparea lui *Sabazios*; pe *Cotys*, zeita vegetației, pe *Bendis*, zeita vinătoarei, pe *Pleistoros*, zeul războiului etc., urmărind de fiecare dată ipostaza claudicării divine. În fine, trece la studiul lingvistic al conceptului mitic de *Crăciun*, mergînd pe urmele cercetătorului albanez *Çabej*, care susține că termenul vine de la *Kro-cul*, adică *butuc*. În sprijinul acestei etimologii adaugă pe aceea referitoare la *sf. Ignat*, derivat din *ignis* — foc.

Printre alte studii recente despre mitologia română, Octavian Buhociu publică în 1974 la Wiesbaden un volum intitulat: *Die Rumänische Volkskultur und ihre Mythologie*<sup>32</sup>. În prefața acestui volum susține că în etnografia și folclorul european România este o *terra incognita* și că își propune să umple această lacună prezentînd cultura populară română cu mitologia ei corespunzătoare. Pentru el cultura română reflectă trei grupe de probleme mitologice importante: I) bocetele, zorile, cîntecul bradului; II) cultura pastorală cu implicațiile ei spirituale și III) poezia pastorală cu nedeile, baladele, *Miorișă*. Octavian Buhociu consideră că aceste trei grupe de probleme înfățișate de el promovează mituri arhaice autohtone, cu magia lor implicită.

C. Bretescu întreprinde inventarul reprezentărilor mitice din analiza legendelor populare române, clasificarea lor în baza a 7 trăsături distinctive pentru stabilirea unui model de comparație propriu în studiul *Ființele supranaturale în legende populare românești* (București, 1974).

Înainte de a dispărea prematur, Pompiliu Caraslan a imprimat o broșură, *Geneză sacrului* (București, 1967), în care precizează în prefață că „este ateu și speră că a reușit să rămînă obiectiv în expunerea lui”, pentru că „este convins că adevărul militează mai eficient pentru ateism decît oricare denaturare teistă, voită sau nu”. Pentru a ajunge la izvoarele temei enunțate se ocupă de destinul istoric al religiei (ce este, cum a apărut, cum a evoluat și cum va dispărea). Urmărește destinul istoric al religiei în ireligiozitatea originară, „primordiile” religiei, sacru și sacralizare, imaginea mitică a lumii, religiile tribale, religiile etnice („politeiste”), religiile universale, destinul tipic al creștinismului și ireligiozitatea vîltorului. După dînsul principalul element al religiei este procesul de formare a sacrului, iar esența sacrului este *mana*, sistemul de hierofanii (opus sistemului de „fanocriptii”), sacralizarea acțiunii umane prin magie, imanențizarea sacrului prin reprezentări primitive, sacralizarea morților și a „lumei de dincolo”.

În postfața, Pompiliu Caracul susține că nu poate desprinde o concluzie dintr-o lucrare care trebuie să fie însoțită de alte două lucrări, ci numai *o constatare*, și anume: „religia apare ca o falsă soluție a unor cerințe ale practicii sociale și ale cunoașterii; sacrul, și prin el însăși religia, este contradictoriu în propria lui esență; hrana religiei este iraționalul” etc. Deși autorul încearcă să abordeze o tratare sociologică a sacrului, interpretează mitologia ca religie și invers, știut fiind că acestea sînt două trepte ale religiozității, în evoluția ei istorică.

Într-o lucrare consacrată Weltanschauung-ului specific spațiului cultural românesc, intitulată *Cartea întîlnirilor admirabile* (1981), Anton Dumitriu consacră un capitol *Terrei Mirabilis* sau *întîlniri cu pămîntul natal*. Este în acest capitol o trecere stereoscopică în revistă a destinului și istoriei țării dacilor; a istoriei duble daco-romane care pendulează între *ab urbe deleta* a dacilor și *ab urbe condita* a romanilor. Se ocupă de *paideuma daco-romană*, de „sufletul local” *saturian* al spațiului și timpului daco-roman. Relevă importanța lui Apollo Hyperborean și a locurilor de peregrinare a miturilor lui în țara hiperboreenilor și, *mutatis mutandis*, a imaginii lui receptate de mitologia populară română. Se preocupă de *coeli manus* și epoca lui Saturn, de omul *ceresc*, de zeul Daciei, de Zalmoxis. Discută importanța lor în istoria religioasă a daco-romanilor. Caută să surprindă tehnica sihaștrilor, doctrina și practica ce aparțin unei tradiții locale anterioare creștinismului, preluate mai apoi de acesta. E vorba de tradiția *Insulei Albe* descrisă de mitograful antic elin, care apoi a fost transformată de mitologia creștină într-o biserică minunată, cu nouă altare. După Anton Dumitriu, „arhivele spiritualității [române] se află, pînă la un anumit timp, numai în tradiții”. *Hesychasma* a fost prezentă în mănăstirea Tismana în vremea lui Nicodim, și în mănăstirile nord-moldovene în vremea lui Gr. Taubiac. Consideră că se regăsește și în unele aluzii din *Învățăturile lui Neagoe Basarab*.

Paul Tutungiu în *Les rites d'incinération dans quelques balades roumaines* („Ethnologia”, 1981/1) și *The Thracian mythical Substratum of Miorîța* (*Actes du Congrès Intern. Thracologie*, Bucarest, 1980) abordează teme inedite în literatura mitologică românească.

5. De la mitologia literaturizată la mitologia literară. — Paralel cu cercetările folclorice de teren și cu tentativele de redactare a unei *mitologii abstracte, seacă, științifică*, se dezvoltă o *mitologie literaturizată*. Prin *mitologie literaturizată* înțelegem eforturile unor cărturari români de a livra literatura cultă prelucrand fragmentele de mituri, legîndu-le între ele într-o lucrare mai mult sau mai puțin unitară și accesibilă marelui public. Iar printr-o *mitologie literară* înțelegem o *mitologie creată, inventată de un literat*, în spiritul perenității mitice de care am vorbit în *Introducere*. În secolul al XIX-lea scriitorii români, în patriotismul lor entuziast, și-au propus să elaboreze o *mitologie literară română, complexă și grandioasă*, care în context universal să rivalizeze, în conținut și formă, cu poemele mitologiei antice greco-romane. Așa se face că la începutul secolului al XIX-lea se dezvoltă pe plan literar, făcînd abstracție de la un scriitor la altul, patru *mituri naționale* (mitul lui Traian și al Dochiei, mitul Miorîței, mitul Meșterului Manole și mitul Zburătorului) care, în esența lor, după George Călinescu, marele critic și istoric literar român, „reprezentau cele patru probleme fundamentale: nașterea poporului român, situația cosmică a omului, problema creației (culturale) și sexuali-

tatea” și aveau tendința să polarizeze în jurul lor orice efort mitologic susținut.”

Din aceste *mituri fundamentale* se inspiră, în acest secol încă romantic: Gheorghe Asachi, Dimitrie Bolintineanu, Vasile Alecsandri și Mihai Eminescu, pentru a schița o *mitologie literară autohtonă*. Se înțelege că fiecare scriitor și-a pus în valoare capacitatea de creație și rivna de a da maximum de randament. Fiecare scriitor a conceput și redactat o tematică, fabulație și anecdotică mitică proprie preferențelor proprii. În concepția artistică a scriitorilor animați de acest *ideal literar național*, mitologia pierdută a dacilor trebuia să fie reconstituită, ținînd cont de corespondențele și similitudinile tematice cu marile mitologii antice ale Europei, pentru a ajunge la miturile atribuite culturii trace nord-dunărene și la stadiul lor maxim de expresie artistică.

Prima tentativă a unei mitologii literare reduse la unele produse ale genului aparține lui Gh. Asachi. În câteva poeme (*Dochia și Traian*, 1840; *Balade și legende*, 1841) Gh. Asachi folosește *folclorul și toponimia mitică tradițională* pentru a înfățișa personaje divine, fără vigoarea imaginației necesare unei transpuneri poetice a mitologiei.

De elaborarea unei mitologii literare române e preocupat și D. Bolintineanu, care compune câteva povești inițiale: *Legende și basme originale* (1858), *Legende noi* (1862). Trecе apoi la o mitologie dacă complicată: *Dacia, zeii Daciei* (1868) și o poemă epică națională, *Traianada* (1870), în care enunță noi *aspecte particulare ale demonologiei și eroologiei autohtone*, unele cu totul extravagante.

La rîndul lui, Vasile Alecsandri schițează câteva teme asupra unor acțiuni miraculoase ale citorva personaje fantastice în *Legende* (1875), fără a avea nici pasiunea intelectuală de a urmări cu perseverență subiectele demne de pana lui, nici ambiția de reconstituire parțială a unor aspecte ale mitologiei române din punct de vedere literar.

Însă cel care manifestă dorința vie de a elabora o mitologie literară autohtonă, cu un elan romantic european original și cu o tehnică poetică superioară, rămîne inegalabilul poet român Mihai Eminescu. El a conceput o *mitologie literară dacă*, fără egal la antecesorii și a redactat câteva *poeme mirifice* din această mitologie *asupra pantonului dac*. Ne referim mai ales la: *Rugămintea unui dac*, în care prezintă *divinizarea Daciei*, înconjurată de divinități zoomorfe — *bizonii carpați* — purtînd aștrii în coarnele lor; *tritonii albi*, ieșind din apele Pontului Euxin pentru a lupta împotriva dușmanilor și demonilor antidaci cu sufletele lor pline de miasme; *Genaia*, un poem care povestește miturile creației pămîntului românesc; cosmogonia străvechilor *Mume ale pămîntului, ploii, vîntului* etc., originea astrală a omului și originea divină a sufletului; *Memento mori*, care înfățișează *teomahia traco-elenică* la care Zalmoxis participă direct, ieșind de asemenea din Pontul Euxin cu cortegiul lui de divinități trace pentru a înfrunta pe Zeus cu acoliții lui divini; *Sarmis* sau *Nunta lui Brig-Bdu* cu principesa *Tomiris*, logodnica fratelui lui Sarmis, care blestemă această infamie, și alaiul zeilor daci care au participat la nuntă; *Horiadele*, o epopee națională axată pe *mitul sacrificiului* tuturor celor care au luptat pentru libertatea țării sub protecția semidivinităților zoomorfe, *bourii carpați*; *Planul lui Decebal*, o legendă mitologică în care este înfățișată din nou *teomahia* între zeii traci; *Strigoii*, care resuscită *mitul demonului primitiv al morții accidentale*, și *Grui Singer*, o poveste

eroică, care se poate în evidență trecerea de la un erou mitic la un erou legendar român.

Apetența pentru o mitologie literară autohtonă se dezvoltă în secolul al XIX-lea de asemeni și la alți scriitori români, care însă nu au avut profunzimea viziunii și suflul poetic al unei vaste creațiuni viguroase, așa cum a conceput-o Mihai Eminescu.

Din curentul literar inițiat în secolul al XIX-lea, care milita pentru o mitologie literară română de factură tracă nord-danubiană, face parte în secolul al XX-lea și poetul Ion Gheorghe. Acesta sondează panteonul dac prin cîteva „poeme sacre”: *Cavalerul trae* (București, 1969), în care se referă la cultul călărețului psihopomp; *Megaliticele* (București, 1972), exegează mitopeică a unor pietre-sculpturi arhetipale; *Noimele* (București, 1976), interpretare a entităților cosmosului spiritual dac.

Într-un eseu mitologic de o amploare impresionantă, intitulat *Cultul Zburătorului (opinii ale poetului asupra lumii miturilor autohtone)* (București, 1974), Ion Gheorghe prezintă „ipotezele lui asupra mitologiei originare a românilor, folosind unele opere de artă magică, de o vechime fabuloasă, de o realitate insolită și uneori incredibilă, ca surse și obiecte totodată ale aceleiași mitologii”<sup>40</sup>. Aceste opere de artă magică, în jurul a 500 de „statuete unice în lume”, de „figurine de betoane arhaice”, sînt descoperite de el în trei „necropole (cu monumente de un tip necunoscut) și locuințe fortificate cu parapete gigantice de piatră”, în chipul „cetăților de terasă”. *Eseul mitologic al lui Ion Gheorghe* ia în considerație arhetipurile de pietre magice generatoare de diferite mituri: *oul cosmic, lumea lui Barbă-Cot, centaurii traci, mumele, moașele, parcele, aștrii-frați, jocul de oină, ciobanii minunați în panteonul mitic nord-danubian*.

Tehnica de prezentare și interpretare a acestor statuete și figurine este aceea inventată și utilizată de etnologul peruvian Daniel Ruzo (în *La culture Masma*, Paris, 1959), indispensabilă în cercetările de paleontologie modernă. După Daniel Ruzo, „lucrările preistorice ale omului au fost executate în roca naturală (...), pentru a exprima cea mai înaltă concepție” de viață primitivă. Ceea ce contează în metoda lui Daniel Ruzo este „latura precisă în care cercetătorul se plasează pentru ca punctul de vedere să-i permită să aprecieze operele (astfel executate) în formele lor perfecte; faptul că această plasare este semnalată pe teren printr-o operă executată cu aceeași tehnică și aceeași factură” relevă „maniere prin care acest sculptor a știut să profite de jocul luminilor și umbrelor după orele zilei și sezoanelor pentru a pune în evidență imaginile lătate”. I. Gheorghe procedează după metoda lui Daniel Ruzo, adoptînd aceeași tehnică, pentru a privi pietrele, considerate de el magice sau real magice, în unele momente ale zilei, sub diferite unghiuri de incidență a luminii solare, la distanțe apreciabile ochiometrice, favorizînd astfel o iluzie optică perfectă și o viziune inedită asupra imaginilor mitice bănuite ca atare. În aceste condiții fiecare persoană poate descoperi ceea ce caută sau ceea ce nu a visat să caute. Descoperă simboluri, alegorii, mituri și atribuie fiecărei pietre considerate magice mai multe imagini mitice care nu au nici o legătură ideativă între ele, dimpotrivă fiind opuse și insubordonate. Astfel, o singură piatră considerată magică poate sugera atîtea mituri analitico-descriptive cîte au contingență între ele numai prin cel ce le imaginează și prin subiectul care îl urmărește.

Ultima lucrare de acest gen a lui Ion Gheorghe, *Dacia Finiks*, (București, 1978), duce mai departe încercările anterioare, în spiritul unei noi mitologii literare de tip poetic.

În noua lui mitologie poetică reabordează temele fundamentale ale mitologiei dace la modul *hermetic* și *meta-hermeneutic*: *cosmogonia, teogonia, antropogonia, etnogonia, gnoseogonia* (cunoașterea legilor criptice ale misterelor cosmice și ale vieții terestre), ca și *ariologia* (sistemul de valori culturale ale concepției și viziunii sale despre lume).

Concepută ca o mitologie dacă utopică, noua interpretare a lui Ion Gheorghe implică o onomastică presupusă, decriptată (extrasă sau inventată din onomastica divină traco-greacă sau geto-dacă) a marilor divinități, semidivinități și eroi, a marilor pontifi (asociați sau neasociați la domnie), a regilor daci și taraboșilor eponimi; o magie și o mantică de asemenea decriptate, care seot în evidență inepuizabila inventivitate creatoare a poetului.

Un rol tot mai evident în studiul mitologiei române a început să joace *imagologia mitică*, disciplină care abordează într-o sinteză paralelă modul cum un popor consideră propria lui mitologie și cum o consideră popoarele străine, vecine sau apropiate. În această privință imagologia mitică română beneficiază de o impresionantă autocontribuție și heterocontribuție: aportul istoricilor, filologilor, psihologilor, sociologilor, etnologilor și literaților (B. P. Hasdeu, A. D. Xenopol, N. Iorga, Constantin Giurescu, Ștefan Pascu, Emil Condurache etc.), precum și aportul antologilor de materiale și studii (N. Iorga, I. F. Buricescu, Maria Holban, Adolf Arnbruster etc.).

Nu trebuie uitată nici contribuția impresionantă a studiilor despre *specificul național* (Constantin Rădulescu-Motru, Lucian Blaga, Mihai Ralea, Ovidiu Papadima, Mireea Vlăduțescu, At. Joja etc.).

În expresia ei populară mitologia română se sprijină și pe valorificarea *imagologiei mitice comparate*, ca și pe specificitatea națională a personalității creatoare de cultură a poporului român.

În aceste condiții istoriografia mitologiei române ne relevă, în general, etapele de dezvoltare ale culturogenezei autohtone permanente și, în particular, aspectele mitogenezei autohtone în evoluția spiritualității române, *dimensiunile aziologice ale gândirii mitice române*, așa cum acestea emerg din existența istorică a poporului român.



Rhython de Porolna.



P A R T E A A II-A

Mitologia română succede unor mitologii ancestrale elaborate de autohtoni pe pământul Daciei arhaice și al Daciei romane. În esența lor aceste mitologii ancestrale derivă una din alta cu necesitate, pentru că sint expresia continuității spirituale a aceluiași popor în diferite stadii evolutive social-istorice.

În cele ce urmează ne propunem să schițăm sursele de informație preliminară, de receptare și sugestii pentru mitologia română, în ce constă *substratul lor ancestral*, sedimentat în ordine istorică în mitologiile *predacă*, *protodacă*, *dacă* și *daco-romană*. Ceea ce ne interesează în acest capitol retrospectiv este înainte de toate să surprindem, *în linii mari, rădăcinile* gândirii mitice, *direcția* evoluției și a *sensului* acestei gândiri mitice, în succesiunea și continuitatea mitologiilor ancestrale, până chiar în miezul mitologiei române.

*Liniiile directe* și sensul lor vor putea fi recunoscute și înțelese în dialectica lor istorică, oricât de simple sau sofisticate ar putea să pară la prima luare de contact cu realitatea lor spirituală.

Bibliografia mitologiilor ancestrale e alcătuită în majoritatea ei din nenumărate referate antropologice, arheologice și etnologice de materiale de teren, nu totdeauna valorificate, ca și din studii parțiale și monografii problematice de istoria și filozofia culturii. Expuneri uneori prea sintetice se găsesc în marile lucrări de istorie națională (A. D. Xenopol, Nicolae Iorga, Constantin C. Giurescu, tratatul de *Istoria României* din 1960), ca și în albume și atlase arheologice și istorice. Dar se mai găsesc și în unele lucrări de *istorie literaturizată* care fac operă concomitentă de difuzare și culturalizare științifică a rezultatelor arheologiei și istoriei vechi autohtone.

1. Ipoteze și interpolări antropologice și arheologice. — Înainte de a trece la studiul mitologiei predace se impun două precizări: 1) primele înjghebări magico-mitologice apar în perioada pietrei cioplite, cu precădere în neolitic, ceea ce ne face să coborâm cercetarea noastră mult în preistoria Daciei; 2) aceste înjghebări magico-mitologice nu sînt unitare sub raportul concepției și viziunii lor despre viață și lume, ceea ce înseamnă că în realitate este vorba de mai multe *mitologii predace* (cam atîtea cîte grupuri umane răzlețe încep să se constituie în această perioadă în ginți, clanuri și triburi). Noi ne-am propus să găsim *numitorul comun* al tuturor acestor mitologii predace, din două motive: întâi pentru a constata ce le poate uni sub raportul concepției și viziunii premagico-mitice și apoi pentru a urmări ce preia, dezvoltă și supraviețuiește în *mitologia dacă* în faza ei de organizare plenară.

În aceste condiții am mers pe urmele arheologilor, pînă în *zorii antropogenezei* pe teritoriul Daciei preistorice, extinzînd cercetarea noastră mitologică pînă la întinsele perioade paleolitice.

Se înțelege că *imersiunea* noastră în preistoria Daciei urmărește să descopere *sursele primare ale mitologiei dacice și prin aceasta ale mitologiei române*. Ne dăm seama că nu ne putem bizui pe prea multe documente, și acelea incerte, probabile și obscure, pe care va trebui să le coroborăm cu ipoteze de lucru și interpolări reclamate de logica intrinsecă a lucrurilor.

Deci prin mitologia predacă înțelegem cîteva *sisteme de prerituri și prerituri* care s-au dezvoltat pe teritoriul Daciei preistorice (începînd aproximativ cu zece milenii î.e.n. pînă în mileniul al doilea î.e.n.) în viața spirituală a grupelor umane nedefinite etnic, însă identificate prin „orizonturile lor antropologice” și „culturile lor arheologice”.

În această lungă perioadă preistorică, de la apariția omului pe teritoriul Daciei pînă la cristalizarea comunităților tribale de tip etnic, se formează o *comuniune de gândire mitică relativ unitară*, în care se întrevăd clar începuturile mitologiei predace în structura ei dialectică. Așa se explică faptul că le-am dat acestor mitologii un nume global datorită *fondului lor ecologic cultural și tendințelor interne și externe* de a se contopi într-o viitoare mitologie dacă.

Pentru paleoliticul inferior cunoaștem urmele unei „culturi de prund”, pe valea Dirjovului și a Dimbovnicului: tehnica rudimentară a uneltelor descoperite (toporașe de mină). Paleofauna și paleoflora mediului ambiant al acestor descoperiri nu ne fac să cunoaștem prea mult din viața spirituală a lui *Homo sapiens*, ei numai să o presupunem, prin comparație cu alte culturi de prund.

Arheologii înclină să susțină că în esența ei „cultura de prund” se datorește reprezentărilor speciei *homo: Homo sapiens* care alcătuiesc primele comunități primitive, de tipul aproximativ al *celor de neam* care trăiau din *culesul în natură și vîntoarea prin hăituire și capcane*. În această vreme este domesticit focul, încep munca organizată în comun și limbajul rudimentar.

Pentru paleoliticul mijlociu au fost descoperite *peșteri neamenajate*, cu urme de case de urs; *ășezări* de tip musterian, *peșteri parțial amenajate și răsamenajate*, care au conținut urme de *oase umane* aparținînd tipului *Homo neanderthalensis*. Din peștera Ohaba-Ponor s-au degajat o *vatră înaltă, unelte de silix și dăltițe*. În peștera Baia de Fier s-au descoperit urme de *locuire stabilă*. Locuirea în peșteri este secundată de locuirea sub *stînci oblice*, ce pot apăra natural de intemperii. În limbajul medieval, în Oltenia asemenea relice adăposturi sub stînci oblice, care mai supraviețuiau în secolul al XIX-lea se numeau *pietre colibate*, iar în Banat (zona Porțile de Fier) *potcapine*. Dar sînt folosite și *terasele* împidurite pentru locuire. Locuirea în adăposturile naturale presupune o stabilitate aproximativă a grupelor umane legată de pescuitul în apele de munte și vîntoarea în pădurile montane. Pescuitul și vîntoarea au germinat *superstiții și credințe* și forțele ce ajută la obținerea mai lesnicioasă a hranei.

Pentru paleoliticul superior se descoperă *ășezări temporare* de tip aurignacian, de asemeni în peșteri și chiar în aer liber. În peștera de la Cioclorina (Transilvania) și în peștera La Adam — Tîrșuș (Dobrogea) se pare a fi locuit *Homo sapiens fossilis*. Săpăturile arheologice relevă pentru această perioadă preistorică prezența mare a unor animale feroce: *ursul, leul și hiena* (de peșteră), cu care omul a avut mult de luptat. Alături de *cervidee* (boursul, zimbrul, cerbul, capra) apar *cabalinele* (calul și asinul), pe care oamenii le vinau pentru hrană, piei și oase (de confecționat instrumente de țesut, săpăligi de os, pentru scos tuberculi sau rădăcinile unor plante comestibile, ferăstraie de os din fâlcii de animale cu dinți puternici și ascuțiți). Unelele de silix se mențin și se perfecționează datorită tehnicii ciopririi lor bifaciale. Tot acum se produce o *disociație* între unelte: unele rămîn *unelte propriu-zise*, altele sînt modificate în arme.

Paralel s-au descoperit și *ășezări gravettiane* în răsăritul teritoriului Daciei. În această perioadă se creează *locuințe mici* de tipul bordeiului și *locuințe mari* de tipul șurei, cu *vatră în mijloc*. Locuințele mari au fost construite probabil pentru numeroase familii matriarhale sau patriarhale.

Tot pentru paleoliticul superior arheologii au identificat arii largi de locuire umane, urme de *ășezări* în aer liber, de ateliere (de cuțite și răzuitoare, produse după tehnica ciopririi lamelare), ceea ce denotă apariția *indeletnicilor* specializate. Acum se ivesc *practici magice* și de *artă parietală* în unele caverne, probabil amenajate în *incinte sacre*.

Sporadice manifestări de artă magico-mitologică se întrevăd în peștera Lăpoș: o figurină de piatră, pictură rupestră, și mulari aproximativ de un cal, în peștera Căciulafii; semne: soare, brad, mină în peștera Gura Chindiei și o gravură rupestră la Cioclorina.

În această perioadă se formează comportamente magico-mitologice în legătură cu culesul în natură, vîntoarea, domesticirea și creșterea animalelor.



S-au descoperit și caverne care au fost folosite ca locuri de refugiu în fața intemperiei violente și a marilor sălbăticiuni saurieni. Intemperiiile și saurienii intră mai apoi în paleofolclorul mitic dac și supraviețuiesc prin acesta până în era noastră în folclorul mitic român. Reprezentanții acestor monștri teriomorfi au căpătat la români numele generic de *balauri*.

C. S. Nicolaescu-Plopșor trece în revistă primele însăși ale unei *vieți spirituale în paleoliticul superior*. În această perioadă „gîndirea începe a se îmbogăți cu noțiuni abstracte. Se dezvoltă o viață spirituală, oglindită în primele manifestări de artă: desene, gravuri și picturi [rupestre], precum și sculpturi în os, corn și fildeș și figurine modelate în lut nearse sau arse. Unele din aceste manifestări stau în legătură cu *magia cîntărească*; figurinele reprezentînd femei documentează și ele începuturile gîntei materne. O figurină primitivă, cioplită în piatră, cunoaștem de la Lăpoș. Apar astfel primele manifestări primitive ale credințelor religioase, în care, datorită nivelului încă rudimentar al forțelor de producție și al relațiilor sociale, atît lumea externă, cît și însăși societatea omenească se reflectau într-un *chip fantastic*, în gîndirea oamenilor, sub forma unor *reprezentări magice* și a *convingerii* că între diferite gîinși și anumite animale sau plante ar exista legături de rudenie și o anumită solidaritate (*totemismul*). O *practică magică* în legătură cu procesul producției vinătoarești s-a întîlnit și la noi, în așezarea de la Buda; acolo, pe o înălțime care domină valea Bistriței pînă la orizont, vînătorii depuneau *piciorarele de bour retezate și oase de ren*. Într-o proporție redusă [punctul arheologic], Buda reprezintă un *loc de cult* (...) poate în credința că prin aceasta vinatul nu se va împuțina sau animalul se va lăsa prins”<sup>2</sup>.

În epoca epipaleolitică sau mezolitică pe teritoriul Daciei preistorice noi *orizonturi culturale* relevă noi forme de viață economică mai evoluată. Uneltele de muncă se perfecționează. Arcul și săgețile au locul măciucilor. Apar instrumente agricole, probabil *bățul de semănăt*, sigur *secerile* și *rișnițele de mînă*. Pescuitul folosește uneltele noi. Se domesticește ciinele și se practică în continuare vînătoarea prin haituială. Viața de ceată depășește faza de promiscuitate sexuală. Încep legături stabile între femei și bărbați, care alcătuiesc perechi de viață. Se creează *necropole* în care se înhumază numai craniile, după rituri ce țin de un *animism* încă imprecis. Acest tip de înhumare continuă mult timp în epoca neolitică. O întîlnim și în necropola de la Cernavodă, cultura Hamangia.

Pe o falangă de ecviden, descoperită la China Turcului, în defileul Porțile de Fier, se întrezărește incizată o *reprezentare antropomorfă geometrizată* ce ar putea aduce cu imaginea unei făpturi mitice *primare epipaleolitice*, cultura romanello-aziliană.

Nu știm precis cînd și în ce fel a început perioada neolitică. În orice caz, modul de viață predominant a fost creșterea animalelor și cultivarea pămîntului. Arheologii și istoricii au ajuns la consensul unanim că neoliticul începe în Dacia preistorică din mileniul al IV-lea î.e.n. și culminează cu *civilizația gentilico-matriarhală*. Neoliticul a fost despărțit în patru etape, ultima durînd pînă în mileniul II î.e.n.

Sub raport material neoliticul continuă epipaleoliticul sau mezoliticul cu sedimentizarea așezărilor, apariția construcțiilor stabile, *ocupările* și începuturile de *meserii* legate de metalurgia locală, a *aramei* și a *aurului*. Tehnica agrară se dezvoltă, apare un modest inventar agricol, începe ceea ce se va numi de etnologi „zootehnia transhumantă”.

Societatea începe să fie organizată ierarhic — condusă de bătrîn sau de căpeteniile militare. Acum se organizează *șeferia*. Însemnele ei sînt *sceptrele de piatră* terminate cu un *cap de cal*. Sub raport spiritual, cultura neolitică de pe teritoriul Daciei preistorice se deosebește suficient pentru a întrezări în ele note deosebite, simboluri magico-mitologice diferențiate. Așa reiese din analiza culturilor: Rast, Vădastra, Bolan, Hamangia, Sălcuța, Gumelnița și mai ales Cucuteni (cu cele patru faze ale ei). Se creează *amulete, talismane, altare, zei de lut, idoli feminini, steatopigisti, tatuaj* (acefali, microcefali sau bicefali), cu *corpuri îngemănate*, urne antropomorfe. Arheologii menționează meru *cultul fecundității și fertilității* (în legătură cu complexe: Cris, al ceramicii liniare, Vinča-Turdaș etc.). Înhumările se fac *cu gîră*, în *poziție chircoasă*, cu palmele ridicate în dreptul feței, înhumări cu un inventar funerar simplu. Unele craniile au urne de *trepanare*, socotită rituală. Ritul funerar la triburile indigenilor din zona Cucuteni este „înhumarea magică”. Nu știm concret nici pînă în prezent în ce consta acest soi de înhumare! Tot în neolitic încep să se practice *sacrificii* pentru vinătoare, creșterea animalelor și creșterea plantelor; *întîi sacrificii vegetale*, apoi *animale* și în cele din urmă chiar *umane*. Obiectele de podoabă sînt impresionant de frumoase (piepteni, coliere de mărgelă de lut pietate, brățări etc.). Ceramică pietată de Cucuteni atinge morfologie și cromatic maximum de perfecțiune posibilă în acea vreme. Motivele decorative promovează un simbolism inspirat din mediul ambiant (plante locale, iar dintre arbori: *bradul*); animale bipede și cvadrupede (lei, tigri, antilope etc.) și motive cerești (soarele, luna și steaua).

**2. Premituri totemice și premituri tabuistice. Mitologii tribale.** — „Revoluția neolitică”, atît de comentată, nu a fost numai una materială, ci și una spirituală. Cultura neolitică culminează într-o *mitologie animistă în plină evoluție prerituală*.

Toate acestea pe plan spiritual îndreptătesc fără reticențe preconizarea unei extrem de variate *mitologii predate*, difuză în tot atîtea variante probabile cîte clanuri, frații sau triburi indigene s-au format pe teritoriul Daciei preistorice și au dus o viață relativ diferențiată, de la trib la trib.

Din sinteza critică a documentelor preistorice pe care le-am menționat mai sus reiese că triburile predate care au intrat mai tîrziu în etnogeneza dacă posedau un *sistem de premituri totemice și premituri tabuistice* care ne îndreptătesc să discutăm despre o *mitologie predate*.

În ultima vreme conceptele de *totem* și *totemism* au fost combătute vehement și repudiate ca inerente în istoria culturii. Cl. Lévi-Strauss le consideră „speculații științifice”, pentru că exprimă varietăți impresionante de fapte, de relații și instituții care duc uneori la confuzii de ordin semantic, logic și etnologic. Cu toată această repudiare, Cl. Lévi-Strauss nu s-a sfiit să recurgă la serviciile totemismului pentru a descoperi o „clasificare totemică” a cunoștințelor oamenilor sălbatici, clasificare care echivalează în precizie și logicitate cu o „clasificare științifică”<sup>4</sup>.

Ideile de totem și totemism, de tabu și tabuism sînt concepte corelare care *deocamdată* definesc și explică aproximativ unele activități spirituale ce nu pot fi cugetate altfel.

Conceptele de totem și totemism, tabu și tabuism nu sînt insolubile în esența lor logică și epistemologică. Pentru a le înțelege și valorifica mitologic trebuie luate în considerație particularitățile lor dialectice: polimorfismul, poliglotia și polivalența istorico-culturală.

Materialele referitoare la aceste concepte au fost culese accidental. Ele nu sînt aberante nici privite din perspectiva logicii formale aristotelice și epistemologiei baconiene decît, poate, raportate la prejudecățile profesionale ale unor etnologi care le-au folosit ca elemente auxiliare în sistemele lor de gîndire științifică. În realitate sînt produsele unei *logici disimulate de imaginația difuză* și ale unor *ecuații epistemologice particulare*, cu mai multe necunoscute, situație care nu poate fi rezolvată simplist, unilateral și accidental, indiferent de natura sistemului de cugetare științifică care recurge la ele. Toate judecățile intransigente emise în legătură cu totemul și totemismul nu au pornit de la premise la concluzii, ci invers. S-a definit întîi totemismul și apoi s-a căutat să se introducă în structura logică a definiției lui tocmai ceea ce trebuia definit. Astfel totemul a devenit cînd o *tautologie logică*, cînd o *emblemă simbolică*, cînd o *icoană formală*, cînd o *imagerie primară*, cînd un *vid ideativ* etc. Conceptul de totem e ceva mai mult decît fiecare definiție luată în parte sau decît toate luate în ansamblu. Noi nu ne gîndim la o definiție conjecturală, ci la una genetică-evenimentială care nu trebuie să scape *semnificația dialectică a conținutului*. Totemul e o *formă de cunoaștere intuitiv-naivă a realității concrete*; o *cunoaștere pseudo-obiectivă de tipul fabulației*, din care face parte integrantă chiar și subiectul cunoscător. Pentru noi, totemul și totemismul explică interrelația om-natură și om-comunitate materială, comunitate spirituală gentilico-tribală. El este o paracomplicatie, dublată de o implicație, în sine și pentru sine. Expresia simbolică posedă un *supranume* (*epitet sacru, apelativ tabuistic*) dat unui obiect, fîpturi, familii, comunități sociale și chiar populații. Cînd supranumele se transformă în nume atunci totemul devine o *entitate sacră*, pe tema căreia se brodează un *mit* și se constituie un *rit*.

În aspectele lui stadial-istorice, totemul se relevă deci drept o categorie gnoseologică, magico-mitică, de tipul *premitului* și al *preritului*. Faptul că totemul este indisolubil legat de cosmogeografia locului, de speciile vegetale și animale (considerate utile sau inutile), nu înfrînă protosacralitatea lui, ipoteza esenței lui gnoseologice și axiologice. Iar totemismul nu este o simplă teorie funcțională a unui sistem de totemuri, ci ceva mai mult, o cunoaștere antropologică globală, proprie gînteii, clanului, fratriei, tribului.

În totem și totemism se străvăd deci concepția și viziunea despre viață și lume proprii mitologiei animiste, pe care din aceste motive o numim: *mitologie totemică*. Materialele și interpretările multiple despre totemismul *predac* ne dezvăluie, direct sau indirect, unele *totemuri incipiente*, altele *excipiente*; unele incomplete, altele dezagregate; unele estompate și altele bine conturate. În aceste condiții, *mitologia totemică predacă* se bazează atît pe referințe generale sau parțiale, cit și pe interpolări rezultate din efectul ipotezelor de lucru, care la rîndul lor avansează rezultatele unor analize semiotico-contextuale ale materialelor de teren, muzeu și arhivă.

În structura societății promovate de populațiile indigene din Dacia preistorică proprii epocilor neolitică, a bronzului și fierului, socotim că intră, conform analizei comparativ-istorice, unitățile sociale cunoscute de altfel și în Europa sud-estică. Și în cazul populațiilor de pe teritoriul carpatic al Daciei, gînta, clanul, fratria, tribul, în măsură mai mică sau mai mare, sînt purtătoarele unei premitologii indigene. Către această constatare ne duce prezența în inventarul arheologic local a descoperirii unor obiecte, embleme și figurări, presupuse a fi totemice. Și, în funcție de

toate aceste presupuneri, ca un coronament al lor, descoperirea unor *premituri* și *prerituri totemice*, în parte discutabile.

Pentru a sesiza în ansamblul lui sistemul de totemuri ce ar fi putut sta la baza concepției magico-mitologice *predace*, ne propunem: 1) să încercăm să înlocuim *inventarul pieselor totemice deja cunoscute și al celor socotite probabile*; 2) să căutăm în aceste piese de inventar să surprindem *corelația virtuală sau reală* ce eventual ar alcătui o *familie de totemuri*; 3) să analizăm această familie de totemuri pentru a descoperi astfel structura unui *sistem de totemuri predacă*; și 4) să schițăm ce s-a păstrat din acest sistem de totemuri sub formă de *relicte etnografice și reminiscențe folclorice și de artă populară* într-o mitologie dacică și daco-romană și eventual în mitologia română.

Printre totemurile atestate direct sau indirect de sursele de documentare științifică menționate, apoi de cele sugerate de *ecologia culturală carpatică*, ca și de reprezentările mitice ale acestei ecologii, se întrevăd unele totemuri susținute de *figurări megalitice*, de obiecte sacre, de figurine și inserențe rituale, de amulete și talismane.

3. **Fitototemuri.** — În ordine istorică aceste atestări se referă întîi la sistemul fitototemurilor, apoi la sistemul *zoototemurilor* și în cele din urmă la *astrototemuri*.

Într-o sinteză parțială de mitologie română intitulată *Coloana cerului* am prezentat aspectele particulare ale „mitologiei botanice” pe „teritoriul Daciei preromane, romane și române feudale”<sup>5</sup>. Cu această ocazie am analizat în ce constă *totemismul botanic*, în general, și totemismul arboricol, în special. Am susținut atunci că „totemismul arboricol este un aspect inedit al complexului animologic relativ la cultura general umană de tip gentilic, proprie comunei primitive”.

În procesul *domesticirii unor arbori sălbatici*, localnicii au urmărit îndeosebi calitățile arboricole reale, la care au adăugat alte calități prezumtive, deziderative sau fanteziste: de reprezentare vegetală a unor forțe supranaturale, de creație mitopeică, de rudenie de rang vegetal cu omul, de simbolism magico-vegetal etc. Din transgresarea calităților prezumtive, deziderative sau fanteziste se elaborează conceptele de *arbor totem* (*integral și parțial*). În esența lui, *arboarele totem parțial* se referă la elementele constitutive ale arborelui cu valențe totemice parțiale (trunchiuri, rădăcini, frunze, flori, fructe etc.).

Pînă în prezent nu posedăm suficiente documente pentru a trece în revistă majoritatea totemurilor arboricole integrale sau parțiale de pe teritoriul Daciei primitive, însă datorită descoperirilor arheologice bogate, provenite din săpături efectuate recent, putem presupune că din fondul arboricol carpatic o bună parte din speciile locale au generat totemuri arboricole *predace*.

Între fitototemurile ce reflectă flora Daciei preistorice avem în vedere *plantelor sălbatici, domestice și fantastice* (*mătrăguna, rodul pămîntului etc.*). *Fitototemurile sălbatici și domestice* se integrează în mediul ambiant carpatic, cele prezumtive, deziderative sau fantastice sînt inadecvate mediului, rezultate din impacturi cu superstițiile și credințele analoge unor popoare migratoare din preistorie.

Din seria arborilor totemiei recrutată din flora carpatică, proveniți din arbori sacri de origine preistorică ar putea fi considerați: *bradul, stejarul, plopul, salcia, alunul* deoarece aceștia au păstrat în superstițiile,

datinile și tradițiile poporului român urme care le atestă un trecut memorabil.

Ne oprim cu precădere la *brad*, deoarece acesta prilejuiește cel mai frecvent și mai semnificativ *totem arboricol*, integral sau parțial, în epoca neolitică, a bronzului și chiar a fierului.

Totemul arboricol integral al bradului a fost redat sub variate forme artistice în materialele arheologice, în *inciziile sau picturile parietale* ale unor peșteri din Carpați și Dobrogea, pe figurine, în amulete sau talismane și în unele stampilări descoperite pe fragmente sau cioburi de vase sau piese nedefinite funcțional.

Imaginea bradului ca totem la unele triburi primitive autohtone se întâlnește în neolitic și *tatănat* pe corpul uman reprezentat de unele figurine. Către această constatare ne duc descoperirile relativ recente ale unor *ideograme primitive* pe figurine ce aparțin mai multor „culturi arheologice”: cultura Hamangia, cultura Boian, cultura Gumelnița, cultura Cucuteni etc. Pentru cultura Hamangia întâlnim *ideograma bradului în chip de lamă* pe o cupă de lut ars; pentru culturile Boian și Gumelnița întâlnim *imaginea incizată sau desenată a bradului* pe resturi ceramice, vag definite funcțional; pentru cultura Cucuteni A, întâlnim o figurină de lut ars, descoperită la Ruginoasa, cu *figurarea geometrizată a bradului întreg, pe pitece și piept* etc.

Dar *totemul bradului* poate fi descoperit și reprezentat, sub *formă parțială*, de o „rămuriță de brad”, „frunză de brad” etc. Ceramica daco-gețică rituală preia această *reprezentare fitototemică* și o transsimbolizează în produsele ei funerare cu *motivul rămurișii de brad incizate în interiorul vaselor de cult sau în exterior* (al unei căști de lut descoperită la Cetățeni — Argeș). Cu rămuriș de brad în mână este reprezentată, ceva mai târziu, în mitologia tracă, *zeița Bendis*, care corespunde în mitologia greacă antică *tirziei zeiței Artemis*.

În imaginația mitopeică a predacilor bradul capătă mai multe *calențe simbolice*: de reprezentat al lumii vegetale carpatice, de expresie plastică a puterii miracule a vegetației și mai apoi a *daimonologiei* vegetale; de simbol al relațiilor și comuniunii omului cu lumea vegetală; de blazon al economiei domestice de grup social (gintă și trib); de transsimbol al exogamiei comunitare.

Totemismul arboricol al bradului la predaci pune premisele *culturii arborilor sacri* și al *dendrolatriei*, care vor lua mai apoi, în perioada dacică, forme plene în concepția și viziunea dacilor propriu-ziși. Conceptul, structura și analiza semiotică a totemismului arboricol al bradului trebuie considerate ca reflex teoretic al stadiului „complexului animologic” din care face parte *arborele-totem*.

În structura ei primară, figurarea bradului capătă în concepția și viziunea mitopeică a dacilor *fantasma arborelui cosmogonic* în Carpați (asupra acestui aspect genuin preistoric al *mitologiei române* vom insista în capitolul consacrat *cosmogoniei mitice la români*), care străbate cerurile cu coroana lui plină de aștri și fâpturi miraculoase; sub coroana lui protejează gînta sau tribul, cu eroii lor civilizatori sau salvatori și sub rădăcinile lui adăpostește o lume subterană, a demonilor, nedefinită ca atare. Arborele cosmic, bradul, este încă din neolitic suportul ideativ al unei mitologii fitozoologice particulare în regiunea noastră istorico-culturală, sud-estul Europei.

4. Zoototemuri. — Cea de-a doua categorie de totemuri care releva elemente și aspecte de mitologie totemică este de ordin zoomorf. În general zoototemurile și totemurile particulare animaliere au fost sesizate, direct sau indirect, de istorici (*Istoria românilor*, *Istoria civilizației autohtone*, *Istoria culturii*), în lucrări de arheologie preistorică și în lucrările noastre de *etnologie mitologică parțială* (*Figurarea minii în ornamentica populară română*; *Măștile populare*; *Căii fantastice în medicina populară* etc.).

Deși studiul elementelor și aspectelor zoototemismului se bucură de o literatură mai bogată, unii din istoricii mitologiei acestei perioade combat, alții consemnează cu prudență și alții atestă prezența totemurilor zoomorfe la predaci. Din prima categorie face parte, printre alții, și Al. Nour, care susține: „se pare că animalele-totem nu au existat niciodată în credințele religioase ale băștinașilor noștri, intrucît ei, ca *popor de concepție uraniană*, au adorat de foarte timpuriu forțele naturale care puteau sta în directă legătură cu viața lor simplă de muncitori ai pămîntului”. Această *atitudine ipotetică* este infirmată de același autor într-o altă lucrare, în care susține posibilitatea ca „unele animale să fie considerate totemuri pe care credincioșii să le sacrifice cu scopul de a se împărtăși din divinitatea lor”.

Din categoria lucrărilor care consemnează prezența totemurilor zoomorfe și a supraviețuirilor lor ca relice etnologice fac parte cele consacrate *măștilor populare*. Într-o asemenea lucrare, noi analizînd structura istorică a măștilor primitive pe teritoriul Daciei am susținut că „trăvestirea (...) ținea de *vechi credințe și simboluri (totemice)* sau de *reprezentări plastice ale unei zoolatrii locale*. [Și că] unele jocuri sau ceremonii cu măști presupuse arhaice au putut *prefigura aspecte și forme dintr-un eventual totemism local*”.

Și zoototemurile, ca și fitototemurile, pot reflecta animale sălbatice, domestice și fantastice. Zoototemurile sălbatice și domestice sînt *tipice* în perioada preistorică, pentru că reprezintă modalități biotopice din fauna carpatică. În schimb, zoototemurile fantastice sînt *atipice*, pentru că nu sînt comune întregului ev primitiv, ei se întîlnesc ici și colo, în timpul și spațiul carpatic: unele provenind din *fantazarea* asupra zoototemurilor sălbatice și domestice și altele provenind din influențele, contaminările și calculele rezultate din impactul cu unele popoare migratoare pe teritoriul Daciei preistorice.

În ultima sinteză asupra istoriei comunei primitive pe teritoriul României, realizată de trecerea de la consemnarea cu prudență la atestarea prezenței unor *totemuri de animale sălbatice*, prioritatea este acordată *bovideelor*.

„Ca animal sacru, daco-geții aveau *bourul* sau *zimbrul*, pe care-l găsim ca punct central pe învelișul de fier al unui scut aflat la Piatra Roșie. Bourul era un animal răspîndit în pădurile Daciei și Traciei și se bucura, ca și *taurul*, în general, de o specială cinstită religioasă la daco-geți (dintr-un vechi simbol totemic?). O știre păstrată în *Anthologia Palatina* — VI, p. 332 — ne informează că un *corn de bour*, îmbrăcat în aur, luat din tezaurele dacice, a fost închinat de Traian lui *Zeus Cassios* de lingă Antiochia”.

Cercetările de arheologie și paleontologie zoomitologică pe teritoriul Daciei preistorice ne confirmă prezența unor bogate seturi de *figurine și amulete de bovidee*, ale căror explicații converg spre interpretarea lor ca totemuri și folosirea lor în pririturi, de cult domestic, de cult funerar



sau de cult al naturii. Iar cercetările comparativ-istorice de paleontologie ne relevă folosirea figurărilor de bovidae în effigii integrale sau parțiale, în măști-costume sau mascoide, în protoane și anse cu motive de coarne, în scopuri evident magico-mitologice, ale căror sensuri s-au pierdut. Unele



Statuetă de Turdaș.

transfigurări tirzii au promovat transsimbolizări mitice ce au supraviețuit în relice etnografice și reminiscențe folclorice pînă în pragul secolului nostru.

Consemnat și atestat ulterior este și totemul lupului. Interpretind mențiunile lui Strabon asupra numelui etnic al dacilor, Mircea Eliade susține că acesta este numele unui trib trac din Carpați, datorită credinței că membrii lui se aseamănă lupilor, pentru că acționează violent ca și o haită de lupi și pentru că aveau și capacitatea miraculoasă de a se transforma ritual în lupi. Numele tribului a fost întărit de constituirea lui „într-o confrerie secretă de luptători” (un fel de Männerbünde), care se comporta în luptă ca o hoardă de carnasieri, posedați de ceea ce s-a numit mai apoi furor heroicus. Nenumărate „triburi cu nume de lupi” sînt atestate și în regiuni mai îndepărtate (de Dacia), ca în Spania (Loukentioni și Lucenses), în Gallaecia celtiberică, în Irlanda și Anglia. De altfel acest fenomen nu este limitat numai la indo-europeni<sup>10</sup>.

Insignele sau emblemele totemice ale acestei confrerii erau mîciuca și stîndardul în formă de balaur cu cap de lup. Se înțelege că la daci „lupul juca un rol important” în ritualurile sacerdotale, ca și în cele războinice. Premitul totemului de lup poate fi omologat cu mitul zeilor războiului la traci: Kandáon, Daunos etc., adică cu strămoșii mitici deveniți mai apoi zei de factură lykomorfa.

Totemul ursului este și el consemnat și atestat ca atare pentru rolul lui semnificativ în viața unor triburi trace. Din relatările tirzii ale lui Porphyry reiese că Zalmoxe se trăgea dintr-un trib care folosea totemul ursului. Porphyry susține chiar că numele lui Zalmoxe vine de la cuvîntul trac Zalmos, care înseamnă piele, veșmînt de piele, nebrida în termenii grecești, cojoc în termenii actuali<sup>11</sup>. Comentariile cele mai recente la aceste relatări sînt în măsură să justifice premitul totemic al ursului la daci. Această denumire consemnată de Porphyry „se acordă cu o anecdotă,

după care, la nașterea lui, o piele de urs a fost zvirlită pe Zalmoxe”. Unii oameni de știință (Rhode, Deubner, Kazarow etc.) au dedus din această etimologie că Zalmoxe era la origine un zeu-urs<sup>10</sup> (Bären-gott, vezi Clemen, Zalmoxis). Ipoteza a fost reluată de Reys Carpenter, care așază pe zeul get printre alți „sleeping bears”. Pentru aceasta Reys Carpenter fundează cultul mitologic al lui Zalmoxis pe cultul ursului totemic la geto-daci. Zalmoxis și pentru Reys Carpenter înseamnă piele, iar oleis înseamnă urs<sup>11</sup>. În această interpretare, zeul dac transsimboliza un vechi simbol totemic trac al ursului carpatic.

Printre zoototemurile locale trebuie menționat și șarpele, în forma lui naturală sau în aceea fantastică de balaur. Șarpele în formă naturală a fost sesizat ca simbol tribal pe scuturi și vase. Iar șarpele fantastic, ca imagine exacerbată serpentimorfă, a fost considerat de arheologi, încă din Hallstatt, „un animal simbolic al localnicilor din Carpați”.

Primul dintre arheologii care a luat în considerație problema animalelor totemice și a tabuurilor corespunzătoare a fost Vasile Părvan. În Idei și forme istorice<sup>12</sup>, Vasile Părvan prezintă totemismul și tabuismul ca fenomene complementare ale religiozității primitive, iar în Getica încearcă să explice stîndardul cu chip de balaur dacic ca signum de ordin totemic, moștenit de daci de la antecesorii<sup>13</sup>.

Totemul șarpelui supraviețuiește în faza etnogenezei dacilor, în două variante: una de șarpe celest, aerian, ca metamorfoză a unei divinități meteorologice — ce reprezintă fulgerul, și alta de șarpe terestru, mai precis subpămîntean, ca figurare teriomorfă a forței chtonice. Așa se explică, cum vom vedea în partea consacrată mitologiei dace, că stîndardul dac moștenește unele trăsături imprimate de totemul șarpelui celest în conștiința mitologică a băștinașilor. Iar figurarea iconografică a Cavalerului trac moștenește în reprezentarea arborelui sacru încolăcit de un șarpe trăsăturile imprimate de totemul șarpelui terestru. Și chiar demonul pontic serpentiform ilustrat plastic la Tomis moștenește aceleași trăsături totemice ale șarpelui fantastic predac.

În seria presupuselor zoototemuri sălbatice trebuie să menționăm și pe cel al cerbului. S-au descoperit pe teritoriul României figurine zoomorfe care închipuie imaginea cerbului. Dintre legende consemnate de scriitorii greci antici, poeții Pisandru și Pindar, istoricul Pherechidis, toți se referă la o cerboaică de aur care apăra gurile Dunării. După această legendă, socotită geto-scitică, nimfa Taigeta, iubita lui Zeus, închinase zeiței Ortaisa (un fel de Artemidă), în orașul Istria de la gurile Dunării, o cerboaică cu coarnele de aur ca să apere Delta<sup>14</sup>. Cerboaică cu coarnele de aur avea calități excepționale, fapt care determină pe regele Tesen al Atenei să pornească la vînătoare. Cerboaică aceasta din descrierile mitografilor antici era probabil reprezentarea totemică a regelui Deltei străvechi.

Peste totemul cerbului carpatic s-a suprapus mai tirziu, în epoca dacă, totemul cerbului celtic, care a întărit imagologia totemică a primului.

Totemul calului nu trebuie uitat. Îl întâlnim ca emblemă a căpeteniei, a șefului de trib, în sceptrul de piatră cu efigie de cap de cal și, probabil, în sacrificiile animale, aduse începuturilor cultului solar<sup>15</sup>.

5. Astrototemuri. — Dintre astrototemurile indigene preistorice menționăm cu rezerve pe cel al soarelui și lunii. Dacă aceste astrototemuri au fost incluse în mitologia totemică predacă, atunci se explică transsim-

blazirea în mitologia dacă a imaginii lor antropomorfe și a cultului lor în Carpații Daciei preistorice.

Nu toate atestările *emblemelor totemice* asupra fito-, zoo- și astro-totemurilor predăce se referă la embleme totemice care ar putea să le corespundă. Aceasta pentru că sînt *totemuri fără embleme și embleme comune* mai multor *totemuri diferite*.

Dintre emblemele totemice considerate ca atare redăm două specii: unele *figurative*, care reproduc la modul *naïf-realist* imaginea plantei, animalului sau astrului totemizat, și altele *simbolice*, care reproduc la modul *eidetic* semnificația plantei, animalului și astrului de bază. Emblemele totemice simbolice sînt în general geometrice, cele alegorice sînt iconice.

Din categoria emblemelor totemice figurative, cele arboricole sînt mai răspindite. Acestea le urmează, în ordine descrescîndă, emblemele totemice zoomorfe. Iar din categoria emblemelor totemice astrale, mai răspindite sînt cele geometrice.

**6. Tatuajul totemic.** — Descoperirile arheologice de pe teritoriul României, pentru epocile neolitică, a bronzului și a fierului ne confirmă existența unui *tatuaj complex*, în care predomină emblemele totemice. Toate aceste soiuri de tatuaj au fost interpretate de istorici, de geografi și literați ai Greciei antice și scriitori latini, pentru *populațiile predăce sau migratoare din Dacia preistorică*.

Din analiza comparativ-istorică și structural-funcțională a acestui *tatuaj comunitar gentilic sau tribal* se desprind cîteva forme incipiente ale unui *sistem de totemuri de clan și trib*, devenite mai apoi, pentru autohtoni, bunuri premitologice.

În studiul *Măștile populare* am schițat în linii mari caracterul totemic al tatuajului folosit în travestițiile prosopoforice, militare și civile. „Omul primitiv se tatua, integral sau parțial, pentru ca să se deghizeze magic, ca să-și însemne corpul cu embleme gentilico-tribale și ca să se împodobească din orgoliu sexual. Deghizarea lui prin tatuare se făcea în special din perioada inițierii pînă la maturitate. Spre deosebire de bărbați, care își tatuau întregul corp, femeile își tatuau numai părțile ce le scoteau în evidență grațilitatea: pieptul, sinii, pubisul, fesele, coapsele și pulpele. Bărbații își tatuau întregul corp, mai des fața. Tatuajul feminin era în esența lui de ordin sexual; în substanța lui interveneau și elemente de ordin artistic. Bărbații se tatuau mai ales pentru practicarea magiei medicale și războinice. În aceste ultime cazuri, tatuajul era atît de încărcat, încît făcea să dispară sub arabescurile lui trăsăturile fizionomice. Uneori tatuajul se realiza prin incizii adînci în pielea feței și a corpului, începînd din copilărie și durînd pînă la maturitate. Această repetare an de an a tatuării se termina printr-un fel de *sculptură în piele*. Fiecare însemn tatuat purta un nume și îndeplinea în economia ornamentală a tatuajului un anume rol ideogramic. Cine cunoștea semnificația deosebită a motivelor astfel tatuate putea citi *titlurile gentilico-tribale ale posesorilor, genealogia lor totemică și preferințele personale*. Tatuajul ca procedeu de deghizare integrală a corpului sau numai facială a fost transmis mai apoi în alcătuirea măștilor-costume, a măștilor de cap și a măștilor de față prin decalchierea striaturii, scarificărilor și inciziunilor pielii”<sup>10</sup>. Din cultura dacă se pot urmări resturi de tatuaj facial gravate pe *cnemide* de argint aurite, descoperite la Hagighiol, Constanța.

Deci, în perioada primitivă tatuajul a fost un semn distinctiv între clanuri și în cadrul triburilor, între straturile sociale incipiente din stirpele

de neam. Ca semn al stirpei de neam era efectuat în timpul ceremoniilor de inițiere (sexuală, maritală, războinică) pentru a indica protecția totemică. Tatuajul reprezenta, în majoritatea cazurilor, *semnul profan al totemului și semnul totemului sacralizat*. În aceste două cazuri, simbolismul tatuajului desemna un mod de integrare în și de identificare cu unitatea socială în care se crease, printr-o scriere criptică sau o transcriere ideogramică. Era un instrument de comunicare profană sau sacră, o invocare apotropaică sau tropeică. În toate aceste cazuri grafia tatuajului redă, la modul plastic, un conținut magico-mitologic de consacrare potențială a unui rang, a unei forțe, a unui privilegiu.

Sub raportul conținutului, tatuajul masculin era heraldic și hieratic, cel feminin era sexual și artistic. Și în privința tehnicii tatuării erau deosebiri între tatuajul bărbaților și femeilor. Tatuajul în punctură și în bumburi era preferat de femei, cel în cusătură, în curele și sculptat, de bărbați. La bărbați tatuajul încadra simbolul totemic, la femei îmbrăca unele părți ale corpului care erau tabu, care trebuiau oarecum ascunse vîzului bărbaților.

Sistemul motivelor geometrice în tatuaj permitea o figurare mai stilizată. Pentru elucidarea unor aspecte ale tatuajului sacru de tip totemic în Dacia preistorică, ne vom opri îndeosebi la formele documentate arheologic, căutînd să subliniem elementele lor esențiale, care degajă *structuri mitologice*.

În esența lui acest tatuaj totemic predăce a fost formal un tatuaj simplu, pietat sau incizat, și complex, cu incizii abundente și umplute cu culoare. Inciziunile abundente aveau un caracter criptic, cifrau în ele embleme totemice. În acest sens ne referim la tatuajul realizat din motive geometrice așezate simetric pe umeri (cercuri concentrice), pe corp (linii în zig-zag neregulate), pe abdomen (spirale), pe coapse și pulpe (liniatură închisă în triunghiuri isoscele pentru a imita silueta sau *ramura de brad*), folosit în compoziția figurinelor antropomorfe de lut (bust bărbătesc, statueta feminină) ce țin de cultura Vinča, de cultura Vinča-Turdaș, de cultura Cucuteni A, de cultura Gumelnița A etc.

Eugen Comșa și Octavian Rânt prezintă cîteva figurine aparținînd culturii Vinča descoperite la Zorlențu Mare (județul Caraș-Severin), pe frunțile cărora se întrevide un *tatuaj geometric*, liniar, care „după toate probabilitățile (...) oglindește obiceiul oamenilor din perioada (neolitică) de a se tatua pe frunte”<sup>17</sup>.

Vladimir Dumitrescu socotește că ornamente incizate pe statuetele culturii Cucuteni (faza A—B) „pot fi considerate mai degrabă *reprezentarea tatuajului* decît indicarea costumului” și printru emblemele de tatuaj consideră și pe cele luate de pecetele de lut ars, numite *pintadere*<sup>18</sup>.

Un aspect al tatuajului totemic nesosit de arheologi este sublinierea gurii cu găurele în sculpturile miniaturale de tip Gumelnița.

„Se pare însă că tatuajul a durat destul de mult pe teritoriul țării noastre, deoarece într-un mormînt tumular de la Hagighiol (Dobrogea), aparținînd unui principe trac Cotys, datat în secolul al IV-lea î.e.n., Ion Andrieșescu a găsit, printre alte podoabe, un coif și două *cnemide* (jambiere metalice) de argint (...). Una din *cnemide* figurează, în partea ei superioară ce acoperă genunchiul, *chipul unui tânăr luptător tatuat*. În esența lui, tatuajul geometric realizat din dungi aurite sau date cu bronz, contrastînd cu tenta fierului oxidat în negru, este cel mai splendid document [arheologic] ce îl posedăm în prezent. Figura tinărului luptător

tatuat dispăre sub liniatura regulată a însemnelor rituale ale tribului local”<sup>19</sup>.

În *tatuajul facial* descoperit pe statuetele de la Gumelnița și cel de pe chipul tinărului luptător figurat pe enemida de la Hagighiol există *similitudini de structură și funcțiune*. În ambele cazuri sint inciziuni orizontale ce pornesc de pe nas pe obraji. Această tehnică a tatuajului denotă o continuitate de ordin ritual în evoluția unor triburi carpatice înrudite prin simbolismul lor totemic.

**7. Tatuajul heraldic.** — Această formă de tatuaj este menționată pentru aceleași epoci de opere literare și istorice grecești antice referitoare la populațiile de pe teritoriul Daciei, care completează astfel imaginea celor relatate de arheologi. Ne referim în primul rând la *tatuajul agatirșilor, geților, tracilor și locuitorilor Istriei* și în al doilea rând la *tatuajul ilirilor*.

Pompeius Mela susține că „*agatirșii își tatuează fața și măduarele, mai mult sau mai puțin, după considerația de care se bucură fiecare de pe urma strămoșilor săi*; de altfel *toți au aceleași semne* și ele sint de așa natură încît nu pot fi șterse prin spălare”<sup>20</sup>. Artemidor din Daldis precizează: „*la traci sint tatuati copiii nobili, iar la geți sclavi*”<sup>21</sup>. Herodot consideră „*tatuajul semnul neamului ales, cel netatuat fiind om de rînd*”<sup>22</sup>. După Clearch din Solnoi „*nevestele sciților au tatuat [punitiv] femeile trace (...). Femeile trace care fuseseră [astfel] batjocorite au șters [urma] nenorocirii lor într-un fel special, gravînd desene și pe restul pielii, pentru ca semnul insultei și rușinii (...)* să steargă ocară prin (...) *podoabă*”<sup>23</sup>. Strabon relatează că toate neamurile se tatuează<sup>24</sup>; Dion Chrysostomos scrie că în Tracia „*femeile libere [sint] pline de semne făcute cu fierul roșu și care cu cit au mai multe semne și mai variate, cu atîta se arată a fi mai nobile*”<sup>25</sup>; Plutarch că „*tracii (...) pînă astăzi își tatuează femeile, ca să-î răzbu-ne pe Orfen*”<sup>26</sup>; Porphyrios folosește o mențiune a lui Dionysophanes, că Zalmoxis „*a căzut în minile hoților și a fost tatuat, cînd s-a făcut răscoala împotriva lui Pitagora, care a fugit, și și-a legat fața din pricina tatuajului*”<sup>27</sup>. S-ar putea însă ca Zalmoxis să fi suferit, mai ales, un *tatuaj sacerdotal* în perioada inițierii sau consacării lui pitagoreice în Școala tăcerii, tehnica rituală folosită în Egipt, India pentru consacrarea în sacerdoțiu. Aristofan, la rîndul lui, relatează că „*locuitorii de lingă Istru [Dunăre] se tatuează și se îmbracă în veșminte colorate*”<sup>28</sup>; și că „*atunci cînd cineva mai mare la istrieni este numit ‘cel alb’, aceasta i se spune în mod ironic, ca și cum ar avea fruntea curată și albă, ceea ce trebuie dimpotrivă să se înțeleagă că este tatuată*”<sup>29</sup>.

În privința tatuajului punitiv la iliri, el era similar celui folosit la traci; iar la sciți tatuajul era aplicat la sclavi și numai punitiv la oamenii liberi.

Din toate aceste indicații antice reiese că tatuajul se aplica pe față și corp, *întîi ca semn de neam* (gîntă sau trib), apoi ca *semn de ales* (categorie socială, căpetenie etc.) și numai rar ca *podoabă*. Trecerea de la *tatuajul emblematic* de tip totemic la *tatuajul genealogic* (de castă sau categorie socială) și de la acesta la *tatuajul ornamental* se face treptat.

În corolație cu familia de totemuri se găsesc totemurile presupuse ca atare, consemnate parțial sau atestate direct sau indirect de materialele documentare de care dispunem pînă în prezent? Se poate susține că alcătuiesc *familii de totemuri*, unitare și încheiate pentru fiecare trib?

Se degaja din analiza unei familii de totemuri o concepție magico-mitologică comună, care le dă substrat spiritual, unitate de viziune culturală, expresie plastică și acțiune coordonată?

Totemurile inventariate de noi posedă o *infrastructură ecologică* bine determinată în timp și spațiu de condițiile pedoclimatice locale. Ele aparțin, prin conținutul lor ideativ, morfologia și simbolul lor *ecologic cultural carpatice*. Bradul și stejarul, ploplul și salcia caracterizează *fitogonia teritoriului Daciei preistorice*, precum bourul, zimbrul, lupul și ursul, cerbul și calul, șarpele și ulul caracterizează *zoogonia aceluiași teritoriu*.

Între fitostructura, zoostructura și astrostructura teritoriului Daciei primitive există o *corespondență biogenetică perfectă*. Speciile respective se sprijină unele pe altele și se completează reciproc. De aceea totemurile lor sint *corespunzătoare*, nu se contrazic, nu se exclud și nici nu se anulează reciproc. Dimpotrivă, se completează unele pe altele și alcătuiesc o unitate organică bine încheiată, pe care o numim *familia totemurilor pradace*. Însă această familie de totemuri nu a fost încremenită în formele ei gennine, ci a evoluat, s-a dezvoltat în timp după legile evoluției oricărei forme de cultură. Dinamismul familiei de totemuri ni se dezvăluie astăzi în analiza paleontologică a etapelor și stadiilor ei de dezvoltare ca embleme și însemne heraldice de ordin sacerdotal, militar, etnic.

Modul cum indigenii au conceput și reprezentat plastic pretotemurile și din acestea arhetotemurile ne face să cugetăm la concepția magico-mitologică unitară care le-a promovat. Totemurile inventariate de noi converg ideativ, pentru că în preistorie sint subsumate aceluiași categorii dialectice ale gîndirii mitice. Și ceea ce este mai semnificativ, pentru că se mențin, în interdependență stringentă, chiar și în formele lor heraldice sau în cele ulterior sofisticate în contactul cu cultura unor popoare migratoare ce au străbătut teritoriul Daciei preistorice. *Totemurile băștinășilor* au eliminat sau au polarizat în jurul lor totemurile migratorilor, a căror *imagine* a devenit astfel *compozită*, dar schitată pe aceleași elemente de ordin magico-etologic local. Simbolismul totemurilor indigene a evoluat în parte în heraldică și în parte în transsimbolism mitic la protodaci și chiar la daci. Evoluția a suferit perturbări și crize de dezvoltare ce privesc mai puțin conținutul lor spiritual și mai mult reprezentarea lor formală. Însă în această evoluție au rămas suficiente puncte de reper pentru trecerea de la forme incipiente la arhetipurile de totemuri locale, care au intrat apoi în mitologia dacă drept personificări mitice.

Paralel cu totemismul se dezvoltă tot mai multe elemente de *mitologie a morții*. Apar noi rituri și reprezentări despre moarte.

„Reprezentările despre lume și viață ale omului neolitic corespund și ele nivelului de dezvoltare a forțelor și relațiilor de producție. În legătură cu cultivarea plantelor și creșterea animalelor domestice, al căror rol în asigurarea hranei și a rezervelor de hrană era esențial, se răspîndesc anumite *practici legate de cultul fecundității și fertilității*. Se cristalizează din ce în ce mai clar anumite *reprezentări cu privire la viață și moarte*. Încă din perioadele anterioare se formase reprezentarea primitivă despre presupusa existență dublă a ființei umane: *corp material și umbră*. Așa se explică faptul că în epoca neolitică apar și pe teritoriul României, alături de așezările comunităților omenești, adevărate cimitire, lăcașe ale celor morți. Un asemenea cimitir a fost descoperit în ultimii ani la Cernavodă, unde au fost săpate aproximativ 300 morminte de înhumare



și un altul într-un ostrov din lacul Boian (Vărăști). Pe alocuri însă se mai întind încă și morminte izolate, de obicei în preajma locuințelor, sau chiar sub ele, în apropierea vetrelor sau sub podine. Cultul fecundității sau al femeii-mame și-a găsit expresia în numeroasele figurine antropomorfe feminine descoperite în toate culturile neolitice, unele având trăsături relative destul de pronunțate<sup>20</sup>.

**8. Scrierea pictografică de la Tărtăria.** — Nu putem încheia *conspiciu* mitologică fără a menționa o descoperire excepțională în acest domeniu, care aparține arheologiei române: scrierea pictografică.

În 1961 N. Vlassa a descoperit în săpăturile arheologice întreprinse în satul Tărtăria (județul Alba) *trei tăblițe de lut ars* (teracotă) care după dinzul fac parte integrantă din străvechea „cultură Turdaș”, care cu tot atit de străvechea cultură Vinča alcătuiește un *complex cultural neolitic* propriu sud-estului Europei<sup>21</sup>. Printr-un consens arheologic unanim s-a ajuns la concluzia că tăblițele aparțin mileniului VII — VI î.e.n.

— Tăblițele de la Tărtăria.

Tablou comparativ de semne pictografice: Tărtăria, Djemdet-Nasra, Creta după Boris Perlov.

Tărtăria	Djemdet-Nasra	Creta
		
		
		
		

Au fost excavate într-o groapă cu cenușă alături de câteva stațuete-idoli și *oase de om matur, dezmembrate și calcinate*. Două tăblițe sînt rectangulare (din care una prevăzută cu un orificiu median) și o tăbliță circulară (cu orificiu lateral). Sînt din lut ars, de dimensiuni mici: plăcuța circulară cu diametrul de 6,6 cm și cele rectangulare, cea mai mică neperforată, de 5,75×4,15 cm, iar cea mai mare perforată, de 6,8×3,7 cm. Prezintă o *structură protoliterară*, un început de *scriere pictografică*, anterioară sau cel mult paralelă, nu identică cu structura protoliterară a plăcuțelor sumeriene.

Rezultatele investigației lui N. Vlassa au fost comentate de oamenii de știință străini, care au ajuns cam la aceleași concluzii. E vorba de cîțiva cercetători maghiari: Ianos Makkay, Evzen Nustupny, iugoslavi: Jovan Todorović, americani: S. Hood, David Whipp, sovietici: T. S. Passek, V. Titov, Boris Perlov etc.

Toți comentarii au acceptat concluzia că plăcuțele de la Tărtăria fac parte dintr-un *complex cultural* ce ține atit de cultura Vinča, cit și, mai ales, de cultura Turdaș.

La începutul secolului al XX-lea au fost descoperite în județul Hunedoara citeva vase cu *semne pictografice* care seamănă cu scrierea pictografică iradiată de cultura babiloniană și caldeană<sup>22</sup>.

Concluziile trase de N. Vlassa în studiile lui de cronologie stratigrafică și de analiză a tăblițelor de lut au fost comentate de sumerologul V. Titov, care constată similitudini de structură pictografică.

Pentru conținutul lor inedit redăm constatările lui V. Titov, după consemnările lui Boris Perlov: 1) „Tăblițele de la Tărtăria sînt un fragment dintr-un sistem de scriere larg răspîndită, de origine locală; 2) textul unei tăblițe enumără șase *totemuri antice*, care coincid cu manuscrisul din orașul sumerian Djemdet-Nasra și de asemenea cu imprimările ce aparțin culturii Kereș; 3) semnele de pe această tăbliță trebuie citite în *cerc*, în sensul contrar mișcării acelor de ceasornic; 4) conținutul inscripției (dacă e citit în sumeriană) este întărit de descoperirea în aceeași Tărtărie a unui schelet dezmembrat al unui bărbat, ceea ce implică existența, la anticii tartarieni, a unui *ritual antropofagie*; 5) numele zeului local *Șane* este identic cu numele zeului sumerian *Ummu*. Această tăbliță a fost tradusă astfel: În (cea de-a) patrusprezecea domnie pentru buzele (gura) zeului *Șane* cel mai vîrstnic după ritual (este sau a fost) ars. Acesta-i al zeului. Atunci ce tîinuiesc totuși tăblițele de la Tărtăria? Un răspuns precis nu există deocamdată. Dar este limpede că numai studierea înregulii complex al monumentelor culturale Turdaș-Vinča (de care e legată și Tărtăria) poate să ne apropie de dezlegarea tainei celor trei tăblițe de lut”<sup>23</sup>.

Din descifrarea textelor de pe tăblițe rezultă următoarele:

• Pe *prima tăbliță* dreptunghiulară e însemnată intruchiparea simbolică a doi țapi, între dinșii e așezat un spic. Poate că intruchiparea unor țapi și a unui spic a reprezentat simbolul bunăstării obștii, la baza căreia se afla ocupația lor cu agricultura și creșterea animalelor. Dar s-ar putea să reprezinte și o scenă de vîntătoare, după cum crede N. Vlassa. E interesant că un subiect de același fel se întîlnește și pe tăblițele sumeriene.

A *doua tăbliță* e împărțită prin linii orizontale și verticale în sectoare nu prea mari. În fiecare sector sînt zgîrțite diferite imagini simbolice. Acestea nu sînt totemuri?

Cercul totemurilor sumeriene e cunoscut. Și dacă se compară desenele de pe tăblița noastră cu imaginile de pe vasul ritual, găsit în săpăturile de la Djemdet-Nasra, vom remarcă din nou o coincidență izbitoră. Primul semn de pe tăblița sumeriană e un animal, mai mult ca sigur un *ied*, al doilea reprezintă un *scorpion*, al treilea, după toate probabilitățile, un cap de om sau de zeu, al patrulea simbolizează un *pește*, al cincilea o construcție, al șaselea o *pasăre*. Astfel se poate presupune că pe tăbliță sînt însemnate totemurile: *ied*, *scorpion*, *demon*, *pește*, „adine-moarte”, o *pasăre*.

Pe a *treia tăbliță* rotundă sînt scrise următoarele: NUN, KA, SA, UGULA, PI, IDIM, KARA I. „(De către cele) patru conducătoare(,) pentru chipul zeului Șane (,) cel mai în vîrstă (conducătorul-patriarhul-sacerdotul-președintele suprem(,) în virtutea adinței înțelepciunii(,) a fost ars(,) unul”.

Ce înțeles poate avea această inscripție? S-o comparăm cu documentul Djemdet-Nasra pomenit înainte. În acela se află lista celor mai însemnate surori-preotese, care erau în fruntea a patru grupe tribale. Poate că tot astfel de preotese-conducătoare s-au aflat și la Tărtăria. Dar mai există și o altă coincidență. În inscripția de la Tărtăria este pomenit zeul Șane; ba mai mult, numele zeului e reprezentat întocmai ca la sumerieni. Judecând după toate acestea, tăblița tărtăriană conține informații scurte asupra ritualului uiciderii și arderii unui sacerdot, care și-a săvârșit slujba într-un anumit termen al conducerii sale.

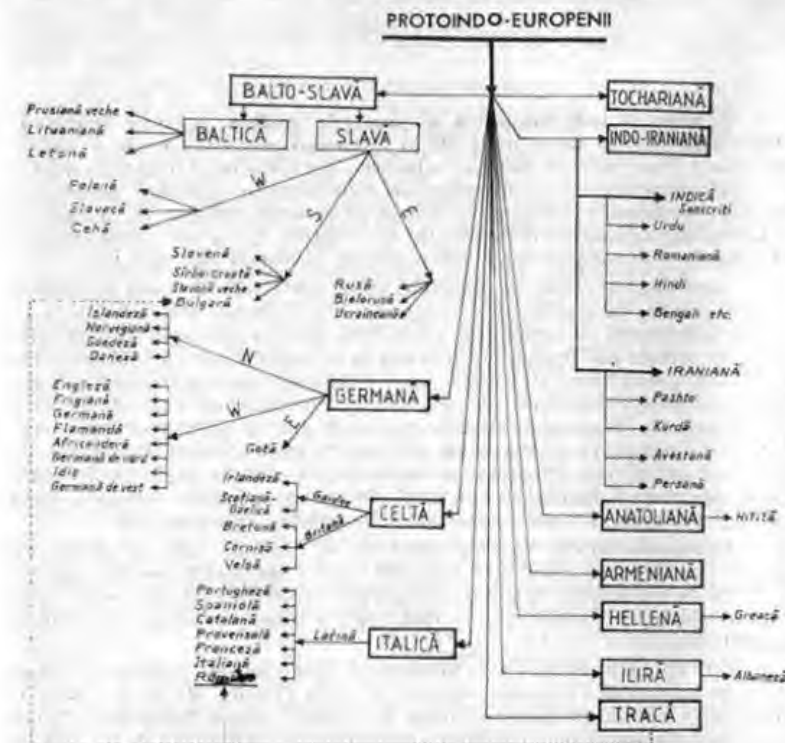
Ne întrebăm atunci cine au fost locuitorii străvechi ai Tărtăriei, care scriau în sumeriană, în mileniul V î.e.n., când despre Sumerul înșuși nu se pomeneste încă?

Se impune de la sine o concluzie: inventatorii scrierii sumeriene au fost, oricât ar fi de paradoxal, nu sumerienii, ci locuitorii Balcanilor. Într-adevăr, cum poate fi explicat altfel faptul că cea mai veche scriere din Sumer, datată din mileniul IV î.e.n., a apărut în totul pe neașteptate și într-o formă dezvoltată? Sumerienii (ca și babilonienii) au fost doar elevi buni, preluând scrierea pictografică de la popoarele balcanice și apoi dezvoltând-o în scriere cuneiformă<sup>34</sup>.

Janos Harmatta, reputat arheolog, a încercat și el să descifreze textul tăblițelor respective. Pe bază comparativă, fiind vorba de semne pictografice similare, el ajunge să descifreze textul de pe tăblița rectangulară, care în traducere românească ar însemna: „A dat din făgăduința zeului 5 vase cu unguent, 10 (măsuri) de orz, 10 cai, orașul Unu”, iar textul de pe cea de-a doua plăcuță ar fi: „Făină 60 + 10 (măsuri)/zeului Palil 20 (măsuri) regelui pontif; grâu 60 + 2 (măsuri)/zeului Usmu/zeului Samos”. Textele traduse — dacă vor fi confirmate — cuprind date impresionanțe și anume: un nume de așezare, nume de zei, existența unui pontif. Este de pus un semn de întrebare în legătură cu primul text, deoarece în perioada dată săpăturile arheologice de la noi au scos la iveală numeroase oase de animale, din diverse stațiuni, dar pe ansamblu oasele de cai sînt extrem de puține (încă nu se știe dacă sînt de la cai domestici sau de la cai sălbatici) și de aceea este greu de admis ca într-un astfel de text — dacă este local — să se vorbească despre o ofrandă de 10 cai<sup>35</sup>.

Pentru mitologia predacă tăblițele de la Tărtăria relevă trei aspecte mitice: 1) tăblițele perforate pot fi *amulete* (instrumente magico-mitice de tip apotropaic ce se purtau atarnate la gît pentru a apăra de boli și pericole) sau *talismane* (instrumente magico-mitice tropaice ce reprezintă venerația purtătorilor și facilitează comunicarea cu forțele supranaturale), iar tăblița neperforată o *scenă iconică*; 2) locul în care au fost descoperite — grupa cu cenușă, cu idoli și oasele calcinate — remarcă legătura lor cu *ritul funerar local*; ceea ce înseamnă că au fost *piese de incinerare* funerar; 3) scrierea pictografică folosită pe ele prezintă două *tehnici grafice* diferite: pe tăblița rectangulară perforată o grafie *figurativ-imagistică* (idem pe tableta rectangulară neperforată) și pe tăblița circulară perforată o grafie *liniar-alfabetică*, ceea ce vrea să însemne două etape ale scrierii locale, care relatează două fapte de credință mitică deosebite cronologic și implicit și de conținut; 4) ceea ce provoacă unele nedumeriri în privința structurii grafice este lipsa în grafia figurativ-imagistică și în aceea liniar-alfabetică a geometrismului menadrosfiralic, pe fondul pe care sînt proiectate aceste scrieri.

Neolitizarea mitologiei predacă impune sinteza datelor extrase din analiza culturilor proprii epocii referitoare la figurinele animaliere sau umane ca amulete, talismane sau idoli care încep să definească anumite stări de credință mitică: în *riturile magico-mitologice* legate de *cultul*



Protoindo-europenii, după M. Webster.

*pămîntului-mumă* (sacrificiile aduse pămîntului: copii, bărbați, capete de cornute, îngropate fie în incinta unei locuințe, a unei așezări sau în afara așezării de tipul unui sat); în *cultul morții* (prin înhumare, în poziții diferite, cu minile inclinate diferit, în necropole organizate pe categorii de înhumați sau de incinerare înhumați); sau în *formele incipiente ale cultului solar* (orientarea mormintelor spre răsărit).

La sfîrșitul neoliticului, în perioada de tranziție spre epoca bronzului, intervine *pătrunderea indo-europenilor* pe teritoriul Daciei preistorice, în două valuri, care sub raport mitologic aduc cu ele o *zestre culturală* ce va intra în patrimoniul protodac și al etnogenezei dace.

**1. Migrația indo-europeană și popoarele produce.** — Ce ne îndreptățește să nu trecem direct de la schița mitologiei *predace* la aceea a mitologiei *dace*? Un amănunt esențial: apariția, dezvoltarea și influența migrației indo-europene. Această migrație reprezintă o turanantă mitologică în viața popoarelor indigene în Dacia preistorică, intrate în impact cu triburile indo-europene în migrație. În relațiile reciproce social-istorice, lingvistice și mitologice intervine o sinteză culturală originală.

Care sînt cuceririle în domeniul vieții materiale în epoca bronzului, ce antrenează, în parte, pe cele spirituale? *Culturile tribale* vechi s-au extins pe teritorii ce corespund, în viziune istorică retrospectivă, provinciilor principale ale Daciei, hotărîcind în ansamblul lor viitorul teritoriu al Daciei preistorice, al *traciilor nord-dunărene*: *daco-geto-carpii*. Epoca bronzului a fost dominată de metalurgia bronzului, de unde de altfel îi vine și numele. Minerul de aramă, ca și cel de aur se extrăgeau din abundență în Carpați. Prelucrarea lor se făcea în mici ateliere stabile sau de meseriași ambulanti. Prelucrarea bronzului nu exclude prelucrările anterioare ale pietrei, lutului și lemnului. În epoca bronzului începe a doua diviziune a muncii: între *meseriași* și populația *agro-pastorală*.

Economia epocii, în ansamblul ei, se bazează însă pe producția agro-pastorală. În agricultură pătrund unelte de bronz (seceri, topoare de luptă de tip tracie), spade late (Epureni), săbii înguste (Mateești, Călinești), clopoței (Cioelovina), aplice (Mișca-Bihor), pandantive (Ulmă-Lutni) etc.

Dar epoca bronzului este totodată și epoca aurului: îndeosebi pumnale de halbarde (Perșani), brățări și inele (Turnu Măgurele, Sărata-Monteoru), cercei și coliere (Curtea de Argeș, Sărata-Monteoru), faleră cu spirale efectuată prin ciocănire „au repoussé” (Ostrovl Mare), vas de aur cu minere desprinse, efectuat tot prin ciocănire „au repoussé” (Baia), brățări cu pandativ (Cornățel), brățări cu volute spiralice (Sacoșu Mare), diademă (Galeșu), pectoral (Balaciu). În creșterea animalelor pătrund tehnici noi de valorificare a produselor pastorale. Circulația bunurilor capătă un avînt deosebit, datorită domesticirii și folosirii *calului* și inventării *carului*, *saniei* și *plutei*. De la primele licăriri ale epocii bronzului, societatea se organizează pe câteva principii: din uniformă și egalitară, cum este în epoca neolitică, devine stratificată și ierarhică. Căpeteniile militare și religioase încep să dețină puterea în comun, într-o organizare *prestată*. Se ridică tot mai des *așezări* fortificate de valuri de pămînt și palisade, un fel de *cetăți primitive* pentru adăpostirea căpeteniilor militare și religioase ale autohtonilor. Armele curențe sînt acum de fier: securile plate și duble, săbiile de tip dac, pumnale cotite, virfuri de sulite, scuturi armate cu fier, coifuri etc.

Ceramica din epoca fierului este uneori cancelată, alteori imprîmă, în general mai puțin realizată decît în epoca bronzului. Paralel se întîlnește și produse ceramice artistice în care domină inciziuni cu *decor geometric*. Plastica zoomorfă de astă dată figurează sub formă de amulete sau talismane, purtătoare de noroc. Între temele zoomorfe predominante se recunosc ursul, lupul, cerbul, calul, oaia și porcul (mîstrețul). În această plastică zoomorfă intervin și elemente alogene rezultate din migrația unor popoare europene.

În epoca bronzului apar *morminte tumulare* cu inventar care denotă funcțiuni ierarhice superioare în comunitatea tribală. În inventarul mormintelor, pe lângă piese de aramă se găsesc și de aur: unele de uz magico-mitologic, altele de paradă și altele eminamente funerare.

Cultul soarelui se dezvoltă pînă la dominarea celorlalte forme de cult, a elementelor naturii. Soarele este întîi alegorizat, apoi erolat. Se creează o incipientă literatură orală în jurul puterii divine a soarelui care, cum vom vedea, se va amplifica în etapa de separare a dacilor, ca traci nord-dunăreni, de traci sud-dunăreni, cam în secolul VI î.e.n.

Paralel mitului *eroizării soarelui* se formează mitul *Mării Treceri*, al *sacrificiului uman*, mitul *ospădului nemuririi*, care în mitologia dacă vor deveni *mituri esențiale ale condiției umane în cosmos* și ale *destinului divin al omului*, prin zeii, profeții și reformatorii daci: prin Zalmoxis, Deceneu, marii pontifi și regii asociați la domnie cu marii pontifi.

Migrația indo-europeană care a început în perioada de tranziție de la epoca neolitică la aceea a bronzului pătrunde pe teritoriul Daciei preistorice la sfîrșitul mileniului IV, și începutul mileniului III î.e.n. pe teritoriul Europei pe cîteva valuri pastorale succesive (valul luvit, valul dorian, tracie și cimerian și valul creatorilor de amfore sferice), majoritatea venind din Asia Mică prin strîmtorarea Marmara, prin nordul Mării Negre și prin nord-vestul teritoriului Daciei carpatice. Amestecul demografic și cultural între băștinași și triburile pastorale indo-europene a fost inițial inevitabil violent. A urmat apoi o etapă de conviețuire și acculturare reciprocă și alta de restructurare etnică lentă și îndelungată, care în epoca fierului s-a încheiat, prin celti, cu *etnogreza dacă*, cu *formarea culturii daco-getilor* și, implicit, cu *mitogenza dacă*.

**2. Animismul și politeismul indo-europenilor.** — Indo-europenii aduc cu ei un fond comun magico-mitologic relativ unitar care, în parte, a fost asimilat și în fondul mitologic autohton dacic. Noi încercăm să explicăm prin unele aspecte ale mitologiei indo-europene, intrate în impact cu mitologiile triburilor autohtone, cîteva aspecte semantice, altfel inexplicabile, ale mitologiei dace și prin acestea și ale mitologiei daco-române și deci implicit ale mitologiei române.

Mitologia triburilor indo-europene a pendulat între un *animism psihologic* și un *mitologic*. Ponderează însă a căzut pe *animismul mitologic*, de care țineau unele cristalizări politeiste.

Parafrazindu-l pe David Hume, putem spune că politeismul a fost prima tentativă mitopeică, iar idolatria, cu personajele ei mitice, prima *formă de cult* mitologic. În centrul acestei mitologii indo-europene se aflau cîteva personaje mitice: *demonii* și *zeii*. Atît demonii, cît și zeii se refereau la cele două categorii de fenomene care obsedau pe omul preistoric: *cerul și pămîntul*. *Zeul Cerului* sau *Cerul Tată* figura cerul încălcat cu toate atributele lui; *Zeita Pămîntului* sau *Pămîntul Mamă* figura pămîntul cu toate atributele lui. „Zeul Cerului intruchipa principiul masculin și al pă-



principiului feminin". Acest cuplu domina panteonul indo-european. Din împreunarea secretă a Cerului și Pământului, adică din *hierogamia* lor (*ἱερός γάμος*), conform mitului primar, s-au creat cele mai multe divinități și demoni. Cerul și Pământul devin părinții zeilor și ai oamenilor.

Acestor două divinități primordiale și generative le urmează, în ordinea importanței, alte divinități: un *Zeu al Soarelui*, care uneori se confundă cu *Zeul Cerului*; o *Zeiță a Lunii*, care uneori se confundă cu *Zeița Mamă a Pământului*; un *Zeu al Tăcutului*; un *Zeu ithyphalic al fertilității vegetale și animale*; un *Zeu al zooculturii, al turmelor, păstorilor și drumurilor*; și o *Zeiță a Aurorei*.

Între mitologia protodacă și mitologia triburilor indo-europene în migrație eurasiană se realizează o *sinteză mitologică locală*, ale cărei trăsături particulare încercăm să le expunem în mod succint, numai ca *nursă preistorică ale mitologiei române*.

**3. Cultul soarelui. Cultul bătrînului înțelept. Gerontofratrocratia. Marea Zeiță.** — Cultul morților se mai menține ca în neolitic, ritual funerar însă se schimbă radical. În epoca bronzului morții nu se mai înhumează, ci se *încinerează*. Ritualul incinerării este adus de indo-europeni și prezentat ca o consecință directă a *cultului soarelui*. Prin incinerare, sufletul trebuia să se curețe de toate impuritățile corpului adunate într-o viață. Ritualul de incinerare marca *ritul Marii Treceeri în lumea cealaltă* prin *purificarea cu focul sacru* asemenea focului solar. Cultul soarelui era deci dublat în epoca bronzului de *cultul focului*. Plastic, cultul solar se exprima prin alegorii și simboluri, cum ar fi cele ale: *corului solar, roții solare*, prin *disc, cerc și spirală solară*, figurine de *păsări solare* etc. În epoca bronzului, structura *miturilor naturiste* începe să fie înlocuită de a *miturilor artistice*. Pe primul plan trece *mitul iconografic al soarelui și al unor prefigurări de divinități autohtone*, revificate și transsimbolizate de divinitățile aduse și sugerate de valurile migrației indo-europene.

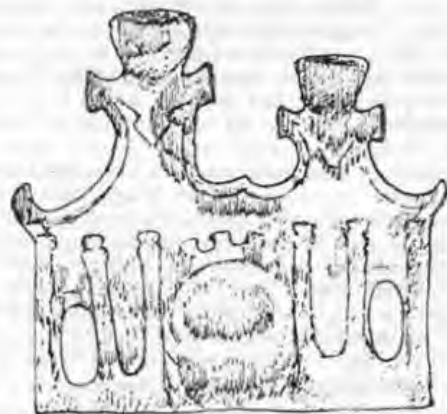
În mitologia protodacă, paralel cu cultul soarelui se dezvoltă în directă legătură cu acesta un *cult patriarhal*, al părintelui unei familii mari sau al *bătrînului înțelept* care prezidează moral destinul comunității tribale (un fel de *gerontolatrie solarizată*). Ceea ce nu înseamnă că *iconografia și cultul femeii*, prin Zeița Pământului, cu atributele fecundității și fertilității au dispărut aparent. Rolul mitologic al femeii a fost numai estompat de cel al bărbatului. Acum mitul femeii se asociază cu noi atribute, marcate de același cult indo-european. *Nuditatea steatopigistă și tatuată a statuetelor și idolilor feminini* este înlocuită prin figurarea *corpului acoperit cu veșminte bogat ornamentate și podoabe auxiliare*. Exemplu: figurinele feminine de la Cirna și Ostrovul Mare cu rochii în formă de *elopot*, cu detalii ornamentale și însemne simbolice de tipul *sigmei, spiralei, cercurilor concentrice, rozetei solare* etc. Aceste figurine au fost interpretate de unii istorici ai artei arhaice locale ca anticipind elementele costumului țărănesc la români prin costumație inedită și podoabe asemănătoare. Iconografia bărbatului rămâne aceeași ca în epoca anterioară; impune o imagine genealogică *patrilineară și patrilocală*, care se va menține și în epoca fierului. Căpeteniile militare și religioase sînt fraterne, iar regimul lor este tipic gerontofratrocratic, recrutat fiind din *afatul de bătrîni înțelepți ai tribului* <sup>2</sup>.

Mitologia protodacă este susținută probabil și de o *literatură orală de tip epic*, care consemnează marile fapte de arme și de credință în căpe-

tenile asociate la conducerea triburilor. *Mitologii și făcătorii de mituri* dețin un rol din ce în ce mai important în comunitatea tribală. Nu sînt priviți ca impostori, nici ca barzi, ci drept *profeți, taumaturgi și zei*. Din ei se recrutează pontifiți tribali, care devin mai apoi căpetenii mitologice în statul dac.

Peste sinteza fondului mitologic autohton cu fondul mitologic indo-european se suprapun unele influențe scitice rezultate din contacte de vecinătate și impacte de conviețuire. Influențele se remarcă uneori în cultul *Soarelui* (care de altfel era comun tuturor popoarelor în preistorie), în cultul *Marii Zeițe* (grupul statuar de bronz de la Năeni), în *taurobolii* (ce iradiu din Taurida), în *cultul celor doi acoliți divini* (care acompaniau pe *Marea Zeiță*), în cultul *Leului* (simbol astral), al *Sarpelui* (spirală), în *sacrificii de animale* (mai ales cai) și *sacrificii umane* (prizonierii de război).

Cu toate aceste influențe scitice asupra unor superstiții și credințe în mitologia protodacă, în familia de zei geto-daci nu a pătruns nici un zeu scitic <sup>4</sup>.



Idoli-coloane. Cucuteni, după M. Petrescu-Dîmbovița.

## 1. Mitologie sau religie? Opinii, ipoteze, teorii, anastilozes probabile. —

În lungul proces de elaborare a mitologiilor ancestrale, mitologia dacă reprezintă stadiul final al evoluției normale, înalte de restructurarea ei totală într-o sinteză mitologică daco-romană. În forma ei plenară, mitologia dacă se înfățișează ca o operă epică originală, unitară și reprezentativă pentru întreg sud-estul trac al Europei, în epoca fierului.

În legătură cu mitologia dacă s-au purtat din secolul al XIX-lea discuții contradictorii și uneori polemici: dacă e vorba de mitologie sau religie; dacă e politeistă sau monoteistă (pură sau de tip heroteist); dacă e naturalistă sau supranaturalistă; dacă e iconică sau aniconică; dacă e completă (pe toate laturile ei) sau incompletă (rămasă într-o fază nedesăvârșită); dacă poate fi reconstituită (cu succes) în întregime sau numai în unele aspecte particulare ale ei?

Scepticismul pe care l-au manifestat unii cărturari români, printre care cel mai surprinzător este al lui Lucian Blaga, care în 1943 susținea că nu se pot reconstitui ca atare religiozitatea și mitologia getică din lipsa de informații ce ne stau la dispoziție, nu mai constituie în prezent un argument peremptoriu. De atunci au apărut altele studiul ample până în 1984 despre religiozitatea dacă, în care nu mai lipsește decât o sinteză globală a lor, pentru a ne da seama ce a însemnat în antichitate reforma mitologică produsă la conștiința grecilor antici de opera lui Zalmoxis, care mai târziu va fi reeditată în alte condiții și alte forme în nord-vestul Imperiului roman de reforma mitologică a druidilor.

Discuțiile purtate în legătură cu mitologia dacă pot constitui obiectul unei lucrări impresionant de voluminoase, fără a se putea spune că ar epuiza tema astfel abordată. În cele ce urmează, noi nu urmărim să reedităm tot ce au spus înaintașii noștri despre mitologia dacă, în ansamblul ei. Ne gândim la Gr. G. Tocilescu care în *Dacia înainte de romani* a consacrat o bună parte din lucrare mitologiei geto-dace și statului teocratic geto-dac, lucrare care în unele aspecte ale ei merită să fie reconsiderată. De asemenea ne gândim la At. M. Marienescu care în *Cultura păgînă și creștină*, conceput în patru volume (I. sărbătorile și datinile romane vechi; II. sărbătorile creștine vechi și de azi cu cultul și datinile lor; III. sărbătorile române păgâne de azi cu cultul și datinile lor și IV. elemente de mitologie daco-romană), din care nu a publicat decât primul volum, în care a inclus un adaos, *Noțiuni despre mitologia dacică și romană veche în Dacia*, pledând pentru un stat aristocratic sacerdotal și un substrat mitologic celto-greco-latin, trece în revistă tot ce s-a scris în acest domeniu până la data publicării lucrării. A. D. Xenopol în *Istoria românilor din Dacia Traiană* a consacrat un capitol Religiei și moravurilor. Religia

lui Zalmoxis, considerând intrarea viață a geto-dacilor dominată de religie — deci de regimul de stat teocratic. Nicolae Densușianu în *Dacia preistorică* a urmărit cu tenacitate studiul mitologiei pelasge considerate a se fi cristalizat în Carpați și de aici difuzată în vetrele de viață spirituală ale Europei, cu unele incluziuni pînă în Asia. Reconsiderind statul pelasg ca un stat teocratic și mitologia pelasgă ca o mitologie uraniană, a susținut că pelasgii au fost continuați de traci și tracii mai ales de ramura lor geto-dacii. Astfel mitologia preistorică pelasgă pune bazele spirituale ale mitologiei dace. Criticată global de Vasile Părvan, *Dacia preistorică* și-a regăsit ecou la tracologi și ceea ce este mai semnificativ și audiență la istoricii de profesie, care sînt de acord că „din cauza puținătății izvoarelor istorice la acea dată (cînd a fost redactată lucrarea) nu lipsesc uneori elemente de fantazie”. Vasile Părvan, în *Getica, o protoistorie a Daciei*, consacră istoriei religioase a geto-dacilor un subcapitol, în capitolul III. „Cultura getică”. În concepția istorică a lui Vasile Părvan, religia dacă „nu are nimic din nebunia dionysiacă thraco-phrygică”. Zeul suprem sălășluiește în cer. Puterile în statul geto-dac sînt separate, cea politico-militară de cea religioasă. Descrie panteonul dace, credința în nemurirea sufletului. Idealizarea religiei geto-dacice nu e forțată, ci reiese ca atare din întregul lui sistem de gândire istorică. Alexandru Nour întreprinde un studiu amplu despre Cultul lui Zalmoxis, mergînd pe urmele lui Vasile Părvan, la care adaugă unele datini și credințe atribuite geto-dacilor.

Nicolae Iorga în *Histoire des Roumains et de la Romanité orientale* schițează o sinteză inedită a zeilor, profetilor, eroilor și spiritelor rele, ca și a artei și mitologiei geto-dacilor.

Cea mai amplă lucrare de tipul monografiei istorice consacrată Religiei geto-dacilor o redactează Ion I. Russu, în care susține că geto-dacii fac parte din marea familie a popoarelor geto-ariene. Întreprinde o critică filologică a textelor clasice despre religia geto-dacilor, ca și o critică a exagerărilor idealizante ale lui Vasile Părvan, care a uitat că geto-dacii „erau un popor de țărani și păstori trăind în formă apropiată de natură, fără artă religioasă”.

Mircea Eliade a republicat studiile incluse mai înainte în diferite reviste de istoria religiilor, în *De Zalmoxis à Genghis Khan*, în care a făcut analiza termenului dace ca entonim, apoi a numelui și cultului lui Zalmoxis din perspectiva universală a religiozității și istoriei religiilor. A revenit asupra religiei dace în *Istoria credințelor și ideilor religioase*, păstrînd proporțiile în expunerea cultului lui Zalmoxis în raport cu religiozitatea contemporană epocii în context universal.

Ceilalți autori români care au abordat unele aspecte ale mitologiei dace îi vom menționa cînd vom considera că este cazul. În ansamblul ei, de la *Getica* lui Vasile Părvan pînă la *Istoria României* (vol. I, din 1960) și de la I. I. Russu pînă la Mircea Eliade, am urmărit pur și simplu numai să subliniem ceea ce se poate spune că este mitologia dacă și ceea ce deluzează mitologia dacă de celelalte mitologii contemporane ei, sub raport indoeuropean, în sud-estul Europei, adică să subliniem temele principale și secundare, caracterele esențiale și accidentale, în linii mari panteonul mitologic, instituțiile mitologice, miturile și riturile care o reflectă ca atare.

Exegeții mitologiei dace au recurs mereu la metoda paleontologiei mitologice și la ipoteze de lucru conexe acestei metode pentru a face să emeargă din documentele arheologice, reduse uneori la câteva cioburi (dintr-un întreg distrus) sau la anastilozes probabile, ca și la alegorii și simboluri

ambiguitate sau obscure, unele idei spontane, alte preconcipute, în acord sau dezacord cu concepția și viziunea mitologizatorilor avizați sau improvizați.

În toate aceste documente arheologice, literare antice, lingvistice și, mai ales, etnologice, conservate sub formă de informații prețioase, noi



Balaurl dac, după  
V. Pârvan.



Steag de luptă dac înscris pe un  
vas de lut.

ne oprim numai asupra acelor care ne relevă unele aspecte despre *superstiții, credințe, datini și tradiții, despre instituții mitice, permanente relative în mituri și rituri, forme de cult, sărbători și manifestări ludice*.

**2. Dualism fratrocratic sau henoteism. Aniconism.** — În stadiul actual al cercetărilor de mitologie dacă, sîntem în posesia citorva monografiilor arheologice, istorice, lingvistice și etnologice care au abordat *monodisciplinar sau interdisciplinar* materialele descoperite pe teren, în muzee, arhive și materiale comparativ-istorice despre mitologia popoarelor antice cu care s-au aflat pe aceeași treaptă social-politică.

În lumina acestor materiale, *mitologia dacă nu trebuie considerată drept o religie*. Faptul că mitologia este a doua treaptă a religiozității, după magie, nu înseamnă că trebuie interpretată strict ca religie. Că poate prefigura unele intenții religioase (henoteismul), aceasta e altceva. Mitologia se află la jumătatea drumului între magie și religie. Mitologia performează religia, pentru că religia este o potențare individuală a mitologiei. Așa se face că orice mitologie preistorică, inclusiv cea dacă, e *politeistă*. Se pune întrebarea: despre ce fel de politeism este vorba? De un *politeism complex sau complexat*? Noi opinăm pentru interpretarea politeismului dac ca fiind complex. Prin reducere la absurd, acest politeism complex este dominat de un *dualism mitic* sui generis. S-a discutat indirect despre *dualismul dac*. Ceva mai mult, a fost combătut, uneori în necunoștință de cauză, alteori din spirit de contradicție sau contra-opiniune științifică. Date fiind antecedentele proto- și predace ale dualismului dac, așa cum am constatat, acesta este de tip *general uman*. Acest *dualism general-uman* în varianta dacă prezintă câteva însușiri ce nu pot fi estompate. Este în esență lui totodată *gemelar, fratrocratic și cosmocratic*. Trei atribute care își trag rădăcinile din, sau își proiectează ramurile în regimul *fratrocratie, geron-*

*ocratie și teocratic* propriu societății și statului dac, prin ceea ce a constituit mai apoi istoricește *asociația la domnie* între marele preot și regele dac.

Ponderea în acest dualism gemelar, fratrocratic și cosmocratic cădea cînd pe una, cînd pe cealaltă dintre componente (ca și în *dualismul socio-politic dac*). Explicit, ponderea cădea cînd pe cultul lui Gebeleizis, cînd pe cel al lui Zalmoxis; cînd pe marele preot, cînd pe rege. Între cele două componente ponderea nu era automată, ci compensatoare, într-un ritm dialectic în care accentul se punea pe treburile vieții spirituale sau pe cele materiale, pe *suprauman* sau pe *uman*, pe *sacral* sau pe *profan*. Această pondere a făcut întii pe Vasile Pârvan să vorbească despre un *henoteism idealist*<sup>1</sup> și apoi pe exegeții lui Pârvan despre un *henoteism de tip mono-teist*. În fond, e vorba de un *henoteism mitologic* autentic în acea vreme: un *henoteism emanat din dualism*.

Ceea ce trebuie reținut e faptul că acest *henoteism emanat din dualism* prezintă trei aspecte contradictorii între ele, dar care pot concura, și anume *antropomorfic, aniconic și tabuistic*. Antropomorfismul divinităților a fost relativ conturat în faza primară a mitologiei dace. Pe măsură ce mitologia dacă s-a încheiat ca atare, antropomorfismul a depășit faza metaforică și simbolică. Zeii principali au început să prezinte *forme umane*, care însă fiind *ocultate* au rămas în *fizionomia lor necunoscute*. De *hierofaniile* zeilor se bucurau numai marii preoți, care erau totodată profeți și reformatori (Deceneu, Cosingas, Vezina, Duras etc.)<sup>2</sup>.

În asemenea condiții se explică *aniconismul mitologiei dace*, în forma lui culminantă. Iconografia imprecisă a zeilor e invocată prin comparație cu a zeilor greci, a căror iconografie e precisă, fără ea prin această comparație să se clarifice ceva în plus. Grecii spuneau că Gebeleizis e un fel de Zeus Tonans, zeita vetrei și a focului un fel de Hestia, zeul războiului un fel de Marte hiperborean etc. Dacă nu comparau invers pe zeii eleni cu ai lor.

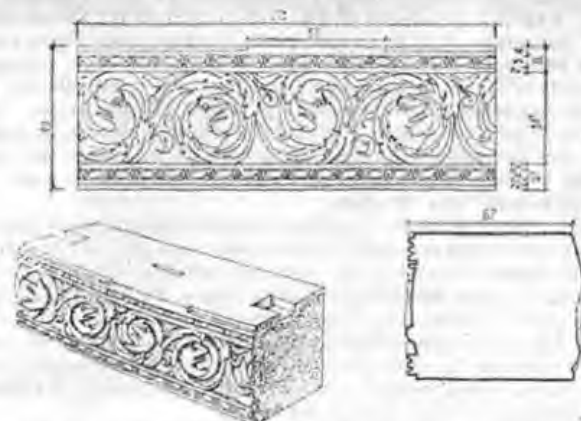
Dacă vrem totuși să vorbim de o iconografie mitologică în faza de culminare a mitologiei dace, ne putem referi numai la *iconografia semiotică* (de semne, însemne și simboluri geometrice). Mai precis spus, ne putem referi la *geometrismul ritual* care a transsimbolizat astfel iconografia vag antropomorfică. Acest geometrism mitic a fost la rîndul lui și el abstract, erptic și magic.

Cele două monumente triumfale referitoare la cucerirea Daciei de romani, și anume „Columna lui Traian”<sup>3</sup> și „Monumentul de la Adam Klissi”<sup>4</sup> redau figurate cîteva divinități, însemne sacre, motive ornamentale ce țin de mitologia dacă. Dar și în unele monede emise la Roma după cucerirea Daciei sau emise în Dacia s-a introdus *iconografia romană* în *aniconismul dac*, lăsînd posterității cîteva imagini receptate de romani prin mentalitatea lor concretă, pe care altfel n-am fi putut să ni le închipuim în panteonul dac.

Pe Columna lui Traian sînt înfățișați, pe lingă *divinul Traian* cu sacerdoții lui și stindardele sacre și probabil alte personaje ce țin de sacerdoțiul roman, și divinități dace: *zeul Danubius*, căruia i se aduc jertfe pentru a proteja trecerea peste apele lui a trupelor romane în Dacia<sup>5</sup>; stindardul sacru *balaurl dac* cu cap de lup înfipt într-o prăjină și emblema mitică dacă<sup>6</sup>; *succedanele coloanei cerului* redată prin două colonete, cu capitelluri simple și efigii sculptate în cerouri, plasate în afara palisadei cetății, *extra muros*, ca însemne protectoare dace<sup>7</sup>. Iar în basoreliefurile



*Tropeum-ului de la Adam Klissi* sint înfățișate sub metope un briu de blăciuri-frize, unice în arhitectura trofeelor romane, reprezentând franze de acant în spirală terminate cu capete de lupi cu gurile deschise, însemne



Îfșec de friză de la monumentul de la Adam Klissi, cu capete de lup.

totemice dae<sup>8</sup>; probabil alte două *stindarde dae* diferențiate stilistic sau parțial distruse, incluse în friza cu arme<sup>9</sup>; scuturi cu *elemente mitice de ordin heraldic* (unele identice cu cele de pe Columna lui Traian)<sup>10</sup>; un combatant antiroman, probabil un dae, cu *un coif cu cornuri de boviden*<sup>11</sup>; doi *berbeci așronțați* reprezentând cele două forțe antagonice ale luptei fraternelor<sup>12</sup> etc.

Citeva monede romane figurează pe zeul *Danubius* pe un dinar consular și alte două imagini mitice ale *Daciei*, una *Dacia capta* și alta *Dacia Felix* șezind (probabil) pe un tron în fața unei coloane sau a unui trofeu.

Dar în aceleași condiții se explică și *tabuismul mitologiei dae* printr-o tradiție spirituală străveche: înfățișarea și pronunțarea numelui adevărat al zeilor era interzisă. Înfațișarea zeilor putea fi polimorfă, deci *nedefinită fizionomie*. Zeii zeilor nu putea fi pronunțat ca atare pentru că atrăgea moartea descoperitorilor lor întimplători sau a culegătorilor. Numele *Gebeleizis*, ca și *Zalmoxis* sint probabil, conform unei logici mitice și unei exegeze lingvistice relativ recente, *apelative* sau *epikleis-uri*.

**3. Onomastie divină. Mitonime dae.** — Exegezele scot în evidență două aspecte ale *onomastiei divine la dae*: pe de-o parte, *istoria lor mitizată* (aceia a marilor preoți, profeți și regi deveniți zei) și, pe de alta, *mitologia lor istoriată* (a cuceririlor indiscutabile ale panteonului dae în opinia culturală a greco-romanilor, cele mai elevate popoare ale antichității europene).

Nu ne propunem să trecem în revistă toate etimologiile mitonimelor atribuite lui *Zalmoxis* și lui *Gebeleizis*, care în plurisemantismul lor abia că încercă lucrurile. A se vedea în această privință exegeza lui Mircea Eliade. Noi ne oprim la ipoteza semantică a lui *Reys Carpenter* care ajunge

la alte concluzii decât cele la care au ajuns antecesorii lui. Conform analizei semantice, conceptul *Zalmoxis* vine de la *Zalma* = „piele”, în limba tracă, *Oleis* = „urs” (după D. Lagarde); iar conceptul (*Ge*)*Belcizis* cu varianta *Meleizis* = „mîncător de miere”, deci tot *urs*<sup>13</sup>.



Metopă cu 2 lupi așronțați pe monumentul de la Adam Klissi.



Danubius (dinar roman), Dacia capta și Dacia Felix.

Aceste două nume converg în semantismul lor pentru a dezvălui un cult ancestral al *ursului totemic* la dae, cu *rituri infernale* ale morții, urmate de *rituri primaverale* ale resurrecției.

Cum vom constata în partea consacrată structurii integrative a mitologiei române, cultul ursului s-a bucurat și înă se mai bucură de o atenție deosebită în zonele peri- și intramontane ale Carpaților.

Dei *Gebeleizis* ar fi zeul *mîncător de miere*, după numele tabuistic al unei divinități în formă de urs, și *Zalmoxis* zeul *purător de nebridă din piele de urs*. Corect, două divinități gemelare onomastice. Bineînțeles, aceste etimologii sint departe de a fi singurele și de a fi unanim acceptate. Ele sugerează numai o omologie sau o analogie divină.

Teza onomastică este stinjenită de caracterul atribuit de majoritatea exegetilor *chthonismului* lui *Zalmoxis* care devine astfel zeu uranic și *uranismului* lui *Gebeleizis* care se menține astfel pînă la cucerirea Daciei de romani.

Astfel, două divinități, aparent antagonice, sint compensatorii prin calitățile lor intrinseci: *Gebeleizis* ca zeu al cerului, al soarelui și al întemperiilor și *Zalmoxis* ca zeu al pămîntului, al morții și al nemuririi.

Nu știm nici pînă în prezent dacă aceste două divinități fratrocrate și cosmocrate alătuiesc ipostazele uneia și aceleiași divinități sau dacă una e divinitate și cealaltă mare preot al celeilalte divinități.

În noua perspectivă, panteonul dăc se reduce deci la două divinități dominante, de tip gemelar și fratero-creatic, care ideativ, temperamental și caracterologic sînt diferențiate, dar care, ostentativ, confluează între ele (Zalmoxis pentru Gebeleizis și invers). Concluzarea este organică și inevitabilă, pentru că ține de rostul mitic al activității lor fraterne. De aceea dualismul mitologic dăc nu e, cum s-a spus, eminent de tip irano-european, sau, mai recent, scitic. Asemănările în general vin din perspectiva psihomitologică a oricărui dualism, mai precis, din perspectiva psihomitologică a dualismului mitologic general-uman, iar în special din reverberații culturale irano-europene, provenite din migrații preistorice sau din migrații istorice, care nu au afectat fondul mitologic autohton ancestral.

Nu știm încă dacă aceste două divinități gemelare sînt personaje preistorice reale, strămoși-căpeteni ai unor triburi divinizate post-mortem; dacă sînt forme antropomorfizate ale unor totemi de asemenea divinizate. Toate ipotezele sînt acceptabile pînă la proba contrarie.

În jurul acestor două divinități gemelare au gravitat treptat alte divinități preluate din arsenalul mitologiei protodace: un zeu al războiului, numit convențional de mitograful anticilor Marte, o zeiță a focului, numită tot convențional Vesta, o zeiță a vinătoarei, Bendis, și cîteva spirite inferioare meteorologice, terestre și subterestre fără nume.

Celor două divinități gemelare ale mitologiei dăce li s-au consacrat forme de cult speciale, din care ni s-au păstrat doar cîteva indicații, suficiente pentru a putea extrapola restul. Din cultul lui Gebeleizis, tragerea cu săgeți în nori, care după C. Daicoviciu nu pare un act de împotrivire contra zeului uranic, ci de intrajutorare, pentru împrăștiat norii, genii dușmănoase care acopereau strălucirea soarelui. Era deci un act de cult uranic. După noi, săgetarea norilor nu era obișnuită, permanentă ori de cîte ori se înnoua cerul, ci o activitate rituală practică rar, numai la începutul și în timpul eclipselor de soare, conform credinței că soarele este mîncat de spiritele răufăcătoare meteorologice. Desigur, o anticipație mitică a credinței în vîrcolaci care mîncă soarele, cînd sătenii trăgeau clopotele ca să sperie și să gonească vîrcolacii. Săgetarea rituală în timpul eclipselor de soare e mai plauzibilă pentru noi decît săgetarea în timpul oricărei înnouări, care de altfel în zonele peri- și intracarpătice sînt permanente. Tot din cultul lui Gebeleizis considerăm că făceau parte și *sacrificiile umane*, inițial pe ruguri, aduse concomitent cu practica înecărilor funerare, probabil de aceeași sursă ancestrală indo-europeană.

**4. Sacrificiile umane. Mesagerii cerului.** — Cu timpul, sacrificiile umane au căpătat un mesaj metafizic în legătură cu așa-zisa doctrină a nemuririi sufletului. Sacrificiul nu a mai fost impus, ci *voluntar*. În regat, un tînăr era ales să fie mesager al lui Zalmoxis, zeu încercat de asemenea, ca și Gebeleizis, cu atribute uranice, pe lângă cele ehtonice. Sacrificiul devine periodic din 5 în 5 ani. Se desfășura în *incinta sacră circulară*, din hieropola dacă Sarmisegetuza, în fața marelui pontif și rege — cu suită alcătuită din prelați și militari veniți din largul țării. Mesajul către Zalmoxis era transpus de marele preot în taină. Zvirirea în sulțe se făcea de jos în sus, de la pămînt spre cer, prin aruncarea mesagerului astfel de către patru ostași puternici, care-l prindeau de mîini și picioare. Mesagerul trebuia să moară prins în sulțe, fără să atingă pămîntul. Dacă însă cădea zdrobit de moarte pe pămînt, mesajul lui nu era considerat îndeplinit și se repeta cu un alt mesager al cerului, pregătît anume să-i ia locul.

Se pare că ritualul acesta primitiv a dăinuit pînă aproape în timpul războaielor lui Decebal cu împăratul Traian.

**5. Marii pontifi. Preoții-militari.** — Marii pontifi asociați la domnie cu regii dăci nu par a fi fost niște preoți simpli sau improvizați, ci uneori dimpotrivă. Astfel se menționează despre Zalmoxis că a fost reformator mitic, profet, mare pontif, taumaturg, rege, dăimon și zeu, că a frecventat marile centre religioase ale lumii antice. Deci, că ar fi urcat întreaga scară a consacării și apoi a sacralizării. Se relatează că ar fi învățat medicina psihomitică și a propovăduit nemurirea sufletului, starea de beatitudine după moarte, fericirea egalitară în împărăția cerească. Pentru a iniția pe discipolii lui, s-ar fi retras într-o subterană din hieropola dacă Sarmisegetuza și ar fi reapărut după 4 ani. De asemenea că ar fi inițiat, după acești patru ani, cîteva discipoli prin așa-zisele *ospețe ale nemuririi*, un fel de *simpozioane* în scop mitologic asemenea celor descrise mai tîrziu de Platon. Ceea ce înseamnă că Zalmoxis ar fi precursor pe continentul european al instituției *simptotice* chiar înainte de Platon, care folosește simpozionul în scop filozofic.

Cu o precizare, că la aceste *ospețe inițiatice* alături de Zalmoxis asistau numai căpeteniile militare și sacerdoții principatelor confederate în regat. Apoi s-ar fi retras într-o *peșteră*, unde ar fi învățat pe ucenicii lui.

Dintre ceilalți marii pontifi, *Decebal* pare a fi fost alt cărturar, de vreme ce Iordanes îi atribuie calității excepționale, punîndu-le însă pe seama gotismului și justificînd astfel un trecut de civilizație și cultură rivnit pentru acea vreme de goți și multe alte popoare europene. Nu mai prejos sînt marii pontifi *Cosinus* și *Vesina*.

Printre instituțiile mitologice despre care avem indicii sigure sînt congregațiile de preoți-militari, dintre care una este cea descrisă de Mircea Eliade, a *luptătorilor-lupi*, care acționau sub impulsul brutal al unei firi carnasiere, ce poate fi numită și *furor lycantropicus*. Altă *congregație militară* pare a fi, după noi, cea a *luptătorilor-ursi* — purtători de măști de tipul tacei galea, mască mobilă de urs —, care însoțea atacul cu mormărituri fioroase în amintirea ursului-totem divinizat.

Mai erau și *ordinea călugărești* ale ehtilor, capnobanților etc. care duceau o viață de pustnici, în creierii munților, de unde coborau, din cînd în cînd, pentru a propovădui în spiritul doctrinei lui Zalmoxis. O reminiscență a ordinului ehtilor în mitologia română sînt, după Traian Herseni, *solomonarii*.

Marii pontifi și căpeteniile militare, în frunte cu regele, făceau anual, la solștiții și echinoxuri, *procesiuni în masă* pe culmile domoale ale munților. Erau ceea ce s-a numit mai apoi *urcările pe munte*, care aveau loc între ritualul și apusul soarelui. Reminiscențele acestor urcări pentru rugăciune pe munte, cît mai aproape de cer, în liniște și reculegere, au supraviețuit la români pînă în epoca modernă, fiind preluate de creștinism încă din perioada migrațiilor euroasiatice ale erei noastre și transsimbolizate magico-religios.

**6. Munți sacri și peșteri sacre. Vetre solare.** — Pe *munții sacri* considerăm că dăci s-au construit hieropole. Probabil trei la număr: prima și cea mai importantă, care s-a conservat destul de bine, pentru a fi cercetată amănunțit, este cea de la Grădiștea Muncelului; a doua de pe Ceablău, acolo unde s-a zărit pînă în vremea lui Dimitrie Cantemir *simulacru de monument megalitic al Dochiei* cu oițele ei, și a treia în Munții Apuseni, în preajma Muntelui Găina.

Am socotit acest număr aproximativ de hieropole deoarece am constatat că *muntele sacru* în care se afla peștera lui Zalmoxis, *Cogălnon-ul*, a fost plasat de cercetătorii lui în aceste trei zone din Carpați. Cum peștera lui Zalmoxis trebuia să fi fost foarte aproape de *hieropola principală* a regiunii și de *Sarmisegetuza Regia*, la această concluzie ne-au dus inevitabil cercetările de toponimie istorică efectuate recent de Mircea Homorodean<sup>14</sup>, care analizează toponimele majore și minore din zona Sarmisegetuza pentru a surprinde originea și semnificația lor istorică primordială. E vorba de un material bogat de teren care demonstrează o „viață socială fără întrerupere pe teritoriul anticei Sarmisegetuza, capitala Daciei în timpul lui Decebal” și, indirect, excepționala importanță a unor mitonime, la care ne vom referi în parte și în capitoul consacrat „toponimiei mitice”.

**7. Sanctuare de tip temenos, peribol, abaton.** — Aceste toponime ne atestă direct sau indirect că dacii își desfășurau activitatea magico-mitică în peșteri, schituri construite în scorburi de copaci, incinte subterane și sanctuare circulare, îndeosebi pe culmi. Dintre multe peșteri presupuse a fi fost folosite de căpeteniile religioase, cea mai celebră a fost aceea de pe Muntele Cogălnon. Cei ce au încercat să descopere *peșterile de cult* dac au făcut mai multe ipoteze de lucru decât cercetări de teren. Pustăciile dacii trăiau în scorburi de copaci seculari, în străfunduri de codri sau în colibe amenajate în pustii. Incintele subterane de tipul *camerei ascunse* în care s-ar fi retras patru ani Zalmoxis pentru meditație religioasă e posibil să mai fi fost folosite și de marii pontifi ce i-au succedat după reforma lui mitologică, deși nu posedăm informații despre această succesiune, nici măcar pentru camera ascunsă în subsolul palatului regal dac. Cele mai multe descoperiri arheologice și interpretări istorice se referă însă la *incintele circulare de tipul sanctuarelor*. În ansamblul lor aceste incinte alcătuiesc trei categorii de construcții: *simple, complexe și complexate*.

Dintre incintele simple menționăm pe cea care reprezintă numai delimitarea ei ca atare, de la Grădiștea Muncelului, și două cu vatră în mijloc, una la Fetele Albe în Munții Cibinului și alta la Pecica în județul Arad. Dintre incintele circulare complexe menționăm două construite pe dealuri, la Pastiosu și Rudele, și una pe munte, la Meleia, iar dintre incintele circulare complexate, deocamdată numai una, aceea ce ține de hieropola de la Grădiștea Muncelului, lângă Sarmisegetuza Regia.

Incintele circulare simple au diametrul redus (între 0 și 10 m), cea mai mare este aceea de la Grădiștea Muncelului (cu circa 15 m diametrul). Au în centru o *absidă* în care se afla uneori o *vatră*, ceea ce ne determină să le considerăm un fel de sanctuare specializate în sacrificii animale și vegetale către o divinitate cerească, probabil solară. Incintele circulare complicate au un diametru mai mare (de circa 15 m) și sunt alcătuite din două circumscripții concentrice, în centru cu o *absidă* de tipul *cella* (la greci și la romani). Absida are în mijlocul ei o *vatră* sau două vetre, una în *absidă* și alta între *absidă* și *circumscripția mediană*, sau numai una între *absidă* și *circumscripția mediană*.

Nu mai incinta circulară de tipul sanctuarului complexat, cum este aceea de la Grădiștea Muncelului, are un diametru de circa 30 m și este cea mai semnificativă pentru arhitectura magico-mitică dacă, atât prin structură, cât și prin integrarea într-un ansamblu de alte incinte ale hieropolei ce ține de Sarmisegetuza Regia.

Ceea ce interesează în alcătuirea tuturor acestor incinte circulare simple, complexe și complexate sunt: *orientarea lor în spațiu și amenajarea lor specială pentru un cult în aer liber, îndeosebi solar*. Incintele circulare de tipul sanctuarului sunt orientate pe linia NV, adică au deschiderea prin-



Hieropola de la Grădiștea Muncelului.

cipală a *absidei* spre SE, iar partea curbă a *absidei* spre NV. *Deschiderea spre SE* servește la solarizarea fundului curb al *absidei*; tehnica construcției, generală pentru incintele în aer liber de tipul *temenos-ului* sau *semi-închise de tipul peribol-ului* sau *abaton-ului*. Amenajarea incintei circulare complexate se deosebește de a celorlalte incinte simple construite în tehnica *temenos-ului* și de incintele complexe construite în tehnica *peribol-ului*. În incinta complexată sunt folosite toate cele trei tehnici: în cercul exterior — tehnica *temenos-ului*, în cercul median — tehnica *peribol-ului* și în cercul interior sau *absidă* — tehnica *abaton-ului*. În această triplă tehnică constă *polifuncțiunea marii incinte*.

„Știri literare bogate dar contradictorii, susține Ligia Birzu, ne dau detalii referitoare la natura credințelor (...) la cultele uraniene (...) cu absența imaginilor antropomorfe ale *divinităților supreme masculine* și rolul decisiv pe care îl are marele *preot* (...) Cultele uraniene se oficializează și devin religie de stat (...) În Dacia se dezvoltă paralel cu cultele uraniene și culte chthoniene, cu *divinități feminine* care treptat sunt împinse pe plan secundar și prohibite cu tot ansamblul lor de practici mai mult sau mai puțin orgiastice”. Această presupunere și-o întemeiază Ligia Birzu „pe data la care pot fi plasate cele mai vechi sanctuare circulare dacice care nu par să fie anterioare secolului 7 î.e.n. Oricum, sanctuarul cu soare de andezit (...)



de la Grădiștea, *vetrele solare* de la Mihai Vodă sau Meleia aparțin unei faze mai recente (poate chiar sec. I e.n.). Rămân de lămurit dacă cele două tipuri de sanctuare dacice (patrulater cu aliniamente de coloane și circular) sînt asociate aceluiași cult, eventual la două ipostaze ale aceleiași divinități, fiind destinate unor ceremonii deosebite sau reprezintă locașurile unor divinități diferite. Și conchide: „este greu de stabilit ponderea cultelor chthoniene în ansamblul credințelor religioase dacice, după cum este dificil de demonstrat, în ciuda unor informații antice, sincretismul dintre cultele uraniene și cele chthoniene. Pare mai verosimilă ideea conservării acestor credințe chthoniene sub forma unor culte populare. Aceasta ar fi și una din explicațiile importanței de care se bucură *cultul Dianei Regina în Dacia romană*. Dispariția structurii politice dacice a antrenat fără îndoială și dispariția ideologiei religioase care o susținea și a făcut posibilă reactivarea vechilor culte chthoniene”<sup>15</sup>.

Din cele relatate reiese că în mitologia dacă se poate vorbi de un *dualism uranian-chthonian*, în faza de independență a Daciei, cu accent henoteist pe caracterul uranian al religiei de stat, iar în faza romană a Daciei de un *chthonism* care se menține clandestin la dacii romanizați ca *mitologie populară*.

*Reconstrucția propusă* de arhitectul Dinu Antonescu pentru incinta complexată de la Grădiștea Muncelului nu satisface exigențele unei construcții magico-mitice de cult solar în aer liber<sup>16</sup>. Ultimul și cel mai radical proiect propus de arhitect acoperă integral incinta cu o construcție circulară cu acoperiș conic, totul din lemn, în plan conservind trei încăperi, două în culoare circulară și una în absidă, intrările fiind în cruce, axate pe linia intrării absidei.

O incintă circulară sacră consacrată cultului soarelui, ca și un templu solar complexat de tipul celui de la Grădiștea Muncelului, nu poate fi acoperită. Cel mai clasic exemplu de incintă sacră e cea de la Stonehenge, în care stâlpii de piatră erau folosiți pentru determinarea umbrei lor la solstiții și echinoxuri, ca și pentru măsurarea ceasurilor din zi. În cazul incintei circulare complexate de la Grădiștea Muncelului se poate susține că numai deschisă putea îndeplini mai multe funcțiuni: de sanctuar, observator astronomic, de instalație meteorologică, de eventual calendar și de ofrandariu. Sanctuarul fiind un concept care, cum vom constata, se referă la multe funcțiuni, vom încheia cu el considerațiile noastre. Ca observator astronomic, stâlpii primei și celei de-a doua circumferințe determină după umbrele lor solstițiile și echinoxurile, iar cei de pe circumferința primă, prin umbrele lor, ceasurile din zi. Calendarul, așa cum s-a mai spus, este marcat prin stâlpii exteriori și interiori și intervalele dintre ei. Cu o singură mențiune: calendarul nu a fost cercetat după criteriul magico-mitice antice, ci după criteriul contemporane de calcul strict matematic, pentru patru anotimpuri simetrice. Ceea ce se uită în legătură cu datele stabilite din calcule sofisticate este realitatea meteorologică proprie podișului Transilvaniei și întregului teritoriu al României, care nu se bucură de patru anotimpuri simetrice, certe, bine delimitate matematic, ci de trei anotimpuri: *vara, toamna și iarna*. Trecerea de la iarnă la vară se face uneori în trei, patru zile. *Între anotimpuri există un echilibru instabil, toamna se prelungește în iarnă și iarna are uneori adevărate zile de vară*. Ceea ce înseamnă că în esența lui calendarul dac a rezultat din colaborarea a două grupe de discipline magico-mitice (astronomie și meteorologie) cu echivalentul lor empiric.

În ultima vreme studiile referitoare la incinta sacră au pus accentul mai mult pe analiza comparativ-istorică a cercurilor ei concentrice. Un studiu a urmărit să descopere un calendar solar „înseris” în ele și felul cum a fost utilizat<sup>17</sup>, altul a urmărit să descopere efectele de umbră și lumină ale celor două cercuri concentrice, și anume „cercul exterior (...) imaginea planetelor Saturn, Jupiter, Marte, Venus și Mercur; cercul interior (...) imaginea pozițiilor Lunii, iar pozoava imaginea Soarelui”<sup>18</sup>. Ambele studii interpretează datele astronomiei actuale prin prisma unei matematici sofisticate a elementelor construcției bimilenare, neglijind caracterul magico-mitic de epocă al acestei incinte sacre și al calendarului la care se referă. Ipotezele de lucru se sprijină pe unele calcule matematice, însă se uită elementele spirituale care jucau un rol preeminent în știința unui stat teocratic cum era cel dac.

Pragul exterior al incintei circulare mari era captușit în interior de stâlpi pe care atârnav, după redactorii *Istoriei României*: „bucarne, jertfe vegetale, ofrande votive, arme”<sup>19</sup>; cercul de stâlpi prevăzuți anume cu inele alcătuita un ofrandariu expus tuturor punctelor cardinale. Nu ar fi singurul caz în istoria construcțiilor în aer liber.

Marea incintă sacră complexată reprezenta *proiecția la sol a soarelui transimobilizat*, cum era și normal într-un templu solar în aer liber. În incinta-templu în aer liber se oficiau cele mai importante datini culturale legate de activitățile statului centralizat dac: proclamarea solemnă a sacrificării în lănci a mesagerului ceresc (care ar fi putut avea loc și alturi în incinta circulară fără absidă și vatră, cu diametrul de 15 m); înscăunarea marelui pontif, a regelui și marilor taraboși; asocierea la domnie a regelui cu marele preot; căsătoria regelui și a taraboșilor moștenitori la tron; ridicările în rang și degradările marilor dregători ai statului; primirea ambasadelor străine; proclamarea războiului sfînt și a păcii; încheierea alianțelor, activitățile profetice și complicate forme de mancia (astronomancia, nefelomancia, chaomancia, ornitomancia, piromancia, theomancia etc.<sup>20</sup>); calcularea timpului în raport cu calendarul circular și cadranul solar și în raport cu cunoștințele magico-mitice și cele empirice, coroborate cu cunoștințele despre regimul climatic al Daciei.

Săpăturile care s-au întreprins în incinta circulară mare de la Grădiștea Muncelului au descoperit o vatră de foc cu pămînt calcinat, urme de piloni de lemn dispuși în potcoavă (care ar marea absida sau cella)<sup>21</sup> și undeva, lateral, urmele unei *presupuse scări* care ar duce undeva sub pămînt. În ce măsură urmele acestea de scară subterană tîință în calcare sînt reale, încă nu știm. Dar dacă ar duce cumva la o încăpere subterană, atunci s-ar ridica vîlul de peste legenda chiliei subterane de meditație a lui Zalmoxis.

**8. Hieropola statului teocratic.** — Complexarea incintei circulare sacrosancte de la Grădiștea Muncelului nu ține deci numai de *descoperirea integrală a incintei*, ci și de *ansamblul hieropolei*, în care incinta mare circulară polarizează în jurul ei celelalte două incinte circulare mai mici, una care nu este prevăzută cu altar și alta considerată un cadran solar, care este totuși un altar, și *alte patru incinte rectangulare*, considerate aliniamente de tamburi (două mici și de cite 18 tambururi și două mari, unul de 40 și altul de 52 de tambururi). Așa-zisele aliniamente sînt în fond *socuri de construcții aferente marelui sanctuar*, nu temple deschise, cum au fost considerate de Dinu Antonescu, în genul celor grecești din cetățile Pontului Euxin. Reconstituirea ca temple deschise, numai din colonete

fără absidă și altar, acoperite complet, nu justifică asemănarea arhitecturii la clima rece de munte, nici incinta circulară ca templu solar acoperit integral și nici templele rectangulare alcătuite numai din coloane de lemn libere, acoperite. Trebuie avută în vedere aceeași unitate



Ceramică pictată dacică (Grădiștea Muncelului).

de principii și tehnici arhitectonice în materie de adaptare a acestora la mediul montan cosmogeografic. După noi, schema incintelor rectangulare se pretează mai mult la niște construcții auxiliare ce țin de ansamblul specific al hieropolei: construcțiile rectangulare pot fi închise, acoperite cu mai multe încăperi și săli, cu cella și altar. Construcția mare ar fi putut fi un grup de chilii pentru clerici, călugări, sereanți, oficanți, iar una din construcțiile mai mici, locuința marelui pontif, cu o sală de consiliu, cu un atriu-capelă etc. Iar dacă am presupune că una din construcțiile mari ar fi fost templu, era de ajuns pentru a îngloba într-însul simbolurile aniconice ale modestului panteon henoteist dac.

Astfel nu putem concepe o hieropolă care din cauza intemperțiilor să fie lipsită de personalul aferent și să nu funcționeze lăna, pentru un popor de munte obișnuit cu intemperțiile și care era viguros și mai ales nu îl elătina nimic în fața credinței lui fanatice. S-ar putea obiecta că personalul aferent, clerici, oficanți și marele pontif puteau locui în colibe de birne, în așa-zisa Cetate (pe terasele I—V la vest, sau la est în ansamblul de construcții nemarcate arheologic pe terasele X—XII), ceea ce nu e verosimil. În această așa-zisă cetate nu putea locui decât o garnizoană de pază a hieropolei, alcătuită din călugări-militari, în mici construcții de lemn, plasate direct pe solul de pietriș și piatră și lipite de palisadă.

Păstrind proporțiile de timp și spațiu, putem susține că hieropola dacă de la Grădiștea Muncelului era o așezare religioasă de tipul tamaseriei; o cetate teocratică înconjurată de muri ridicați pe cote de nivel inaccesibile escaladării și, încă ceva, flancată de o centură de cetăți pe munții din jur, care apărau totodată hieropola și cetatea de scaun regal din valea Sarmisegetuza Regia.

Dar hieropola mai era și un loc de refugiu și reculegere pentru rege și căpeteniile din cetățile regatului, refugiu în caz de primejdii iminente: reculegere în caz de oboseală fizică sau de autopenitență morală. Deoarece marea hieropolă era centrul ritual al statului teocratic centralizat dac, aici regele oficia sacerdotul alături de marele preot și clerul aferent.

Faptul acesta a făcut ca marea hieropolă să capete în ochii arheologilor și ai istoricilor valoarea unui sanctuar regal și să-i atribuie și numele cetății din vale, al Sarmisegetuza Regia.

Marca hieropolă alcătrește nume real nu-l știm se află aproape de cetățile capitale ale regatului dac. Urmele acestor cetăți-contraforturi ale hieropolei sînt așezările fortificate în Munții Cibinului care înconjură strategic hieropola de pe Muncel: Costești, Blidaru, Piatra Roșie, Fețele Albe etc.

Din epoca bronzului datează urmele unei incinte rectangulare, ale megaron-ului descoperit la Sîlcea (în județul Bihor). Această incintă sacră rectangulată include în ea un pronaos cu două colonete ce flanchează intrarea și un naos cu două vetre în interior opuse pereților laterali. Însă ceea ce denotă esența cultului practicat în megaron sînt motivele decorative ce împodobesc pereții laterali în exterior (și probabil și în interior) ce țin de spirală, cu tripla semnificație: cosmică, solară și terestră, dar și ferestrele înalte în triunghi, probabil tot cu aceeași înțeles semnificație.

În privința miturilor și riturilor dace, situația se prezintă la fel de complexă. Cunoaștem pînă în prezent cîteva mituri care au putut fi reconstituite prin riturile corespunzătoare: puțin din mitul lui Gobelexia și mitul lui Zalmoxis, dar au rămas în suspensie alte mituri nominale fără rituri, cum ar fi mitul lui Marte și al zeiței Bendis sau resturi de rituri fără mituri, cum ar fi riturile focului terestru și solar sau al împărțirii cu apă din Dnaire înainte de pornirea la lăptă, ritualul tatnării punitive, al puterii ierarchice în comunitate.

În mitologia dacă nu cunoaștem aspecte sintetice de mituri și rituri. Măsurăm decît în Dacia Pontică, în contact cu cetățile grecoști, prin mitologia mixhel enică a hinterlandului acestor cetăți. De asemenea nu cunoaștem aspecte sincretice în restul miturilor și riturilor dace decît în perioada de infiltrare a formelor de civilizație și cultură romană înainte de cucerirea Daciei și transformarea Daciei în provincie romană. Sincretismul mitologic apare abia după sinteza mitologiei dace cu cea romană și se menține sub influența creștinismului primitiv. În ultima fază a mitologiei daco-romane se produce acest eveniment care dă naștere noii mitologii daco-romane creștine, începînd să acționeze paralel cu mitologia daco-romană tradițională.

Această situație l-a făcut pe Vasile Părvan să susțină că dacii ca traci nord-dunăreni se prezintă mai unitari sub raportul concepției mitologice față de lume și viață, mai elevați decît congenericii lor, tracii sud-dunăreni. Numai așa se explică accentul pe care l-a pus Părvan pe spiritualitatea dacă în întreaga lui operă științifică. Interpretarea lui nu era calculată, oportunistă, în funcție de momentul istoric, cum se spune, ci din pură convingere științifică. La această constatare ne duce afirmația pe care V. Părvan a făcut-o în legătură cu opera lui capitală *Getica*, că e posibil să o revadă în întregime în lumina culturilor corcetărilor. Prin această înțelegere, Vasile Părvan a indicat posterității că trebuie să fie obiectivele oricărei cercetări serioase și limitele oricărei perfectibilități în creația științifică<sup>22</sup>.

Unele cercetări arheologice din 1984 de la Bunești-Averesti, pe Dealul Bobului, au descoperit urmele unei cetăți și ale unui tezaur dacic impresionant de bogat, care pe lângă monede conține podonabe princiare (o diademă) și obiecte de cult: statuete, colier cu măști antropomorfe (confectionate din pastă de sticlă albastră și neagră), vase rituale etc. Dintre toate piesele, o importanță magico-rituală o prezintă măștile de sticlă, prin morfologia, stilul și cromatica lor, cărora li se găsesc „analogii în

unele descoperiri din Transilvania (Fintinele, Brateș, Pișcolț) și în Dobrogea (la Mangalia) 22.

Îndeosebi măștile antropomorfe de sticlă colorată lasă deschisă problema rostului lor în contextul inventarului cultural descoperit: sînt



Mască de sticlă colorată, Buznești, județul Vaslui, după Violeta Veturia Buzareanu.

măști de import sau locale, rituale sau ornamentale, ce reprezintă strămoși sau oficanți, care răspund unei necesități reale sau începutului unei influențe de cult?

Ipotеза referitoare la caracterul ritual și ceremonial la daci pare a-și fi găsit astfel un punct de sprijin documentat material în aceste măști atât de curioase.

Din analiza aspectelor materiale ale organizării religiozității dace am putut sesiza unele trăsături mitologice, nu însă toate implicațiile spirituale ale ei. Pentru a surprinde *etosul mitologic dace* se mai impune să sesizăm principiile concepției mitologice și perspectivele spirituale ale adeziunii la mitologia dacă.

Credințele, datinile și tradițiile mitologice dace pot fi reduse la câteva principii:

1. *imortalitatea sufletului*. Se pune întrebarea de ce fel de suflet este vorba: de *suflet corporal* sau *spiritual*. Noi susținem că era vorba de sufletul spiritual, de vreme ce dacii disprețuiau corpul ca o închisoare a sufletului și considerau moartea cea mai convingătoare eliberare a sufletului din această închisoare. Probabil că pentru ei sufletul spiritual era o entitate metafizică de tipul celei elaborate de metafizica greacă antică;

2. *comuniunea între zeul suprem și popor se realiza pe două căi: individuală și publică; individuală prin abținere, rugăciuni, descințete; publică, prin rituri, ceremonii și praznice periodice, urcări pe munte în incintele sacre circulare sau sub bolta înaltă a pădurilor seculare, la izvoare sacre;*

3. *sacrificiul uman care putea fi: a) în lupta cu inamicul țării, al regelui și zeului lui suprem; b) ca mesager de încredere al clerului dac către zeul suprem din cer; c) prin sinucidere magico-mitică din proprie inițiativă, pentru a salva situația imparabilă;*

4. *numai cei care se sacrificau în luptă, pe cîmpul de bătaie împotriva dușmanilor țării sau ca mesageri ai regatului în cer, nu eiecare mureau în pat de boală sau pe picioare de neputințele bătrîneții, erau primiți în paradisul lui Zalmoxis. Pe ultimii, zeul îi putea refuza fără drept de apel. Așa că în ansamblu dacii își cunoșteau bine interesele. Paradisul dac era pretutindeni și nicăieri în cer, pentru că cerul era nemărginit. Analiza componentelor mitogenezei și ale iconografiei paradisului dac nu au dus*

la prea multe lămuriri și eugetări; nici nu este cazul să ne referim la modalitățile de a fi fericiți ale celor ce intră în paradisul lui Zalmoxis, de vreme ce fericirea din cer culchiază maximum de fericire posibilă pe pămînt. Asta pentru că zeii gîndesc despre fericire pe înțelesul oamenilor și pentru că în cele din urmă zeii nu pot exista fără oameni.

În spiritul acestor principii fundamentale ale mitologiei dace putem concepe în ce măsură *etosul mitologic al dacilor* 24 a putut prezenta perspective spirituale pentru ereditatea concepției și viziunii mitologice dace în viitorul apropiat al provinciei romane Dacia și prin mitologia daco-romană pentru poporul român.

Mitologia dacă, din dominantă în statul dac a devenit clandestină și ocultată în provincia romană Dacia; dintr-o mitologie politeistă care profesa *dualismul uranochtonie*, într-o mitologie ambiguă care tolera un politeism desuet de ordin htonian; dintr-o mitologie de cetate organizată ierarhic, într-o mitologie sătească dispersată; dintr-o mitologie a unor războinici congenitali și coreligionari, într-o mitologie a unor luptători de profesie care se plimbau cu legiunile dintr-o colonie sau provincie romană într-alta.



Brățară cu „capete de cai cu coarne”, sec. IV î.e.n., după M. Petrescu-Dîmbovița.



1. De la conviețuire la sinteză etnică. — În perspectiva istoriei, mitologia daco-romană prezintă aspectele cele mai complexe și mai controversate ale substratului mitologiei române, totodată însă și cele mai bogate în sugestii de viitor și prospecțiuni pentru mitologia română.

Cînd ne referim la mitologia daco-romană trebuie să avem în vedere perioada colonizării Daciei și transformării ei în provincie romană (secolele II—III e. n., de conviețuire și sinteză etnică) și totodată perioada posterioară (adică perioada secolelor III—V e. n.), de supraviețuire a populației daco-romane, în obști familiale, concomitent în obștiile sătești și mici formații postatale de factură autonomă, care se încheagau și descheagau în federații de obști și de mici formații postatale.

În perioada daco-romană propriu-zisă nu trebuie să uităm de înglobarea în imperiu a provinciei Dacia și a teritoriului Daciei Pontice, cum nu trebuie să uităm nici teritoriile din răsăritul, nordul și apusul fostei provincii Dacia, locuite de dacii liberi, care legal sau ilegal mențineau legături cu dacii romanizați. În această triseculară perioadă dacii liberi au suferit indirect influențe romane prin frații lor romanizați, încadrați în Imperiul roman; iar după părăsirea armată și administrativă a Daciei romane au alcătuit o masă compactă de dacii romanizați și neromanizați, revenind astfel la unitatea comunitar-etnică anterioară războaielor lui Decebal, unitate care va da examenul capital și va dura în fața migrației lente și năvălirilor violente ale populațiilor euro-asiatice, dînd naștere mai apoi poporului român.

În aceste condiții istorice mitologia daco-romană prezintă aspecte și elemente care abia în vremea noastră, prin efortul susținut al arheologilor, istoricilor și etnologilor încep să fie lămurite.

Despre religiozitatea și mitologia daco-romană posedăm puțin în prezent cîteva studii dispersate și micro-sau macrosinteze tematiche, deși mitologia daco-romană prefigurează în linii mari structura, direcția și sensul în care se va dezvolta mitologia română. Unii istorici ai temei, mai timizi, ar putea afirma că fiind o mitologie de tranziție, de la aceea daco-romană la română, prezintă aspecte dificile de surprins în esența lor. Alți istorici, mai îndrăzneți, ar putea afirma că în prima ei fază este o mitologie romano-dacă absconsă, înghebată numai în mediul rural, sătesc, ostilă sincronismului citadin al mitologiei compozite romane, iar în faza a doua, după unificarea dacilor romanizați cu dacii liberi, devine o mitologie purgată de unele reziduuri coloniale, rămînînd, în ansamblul ei, o adevărată nouă mitologie daco-romană.

Habitatul roman în Dacia, s-a grefat pe *dacete daer*, care erau centre tribale ale taraboșilor sau principilor daci, ca și pe unele *cătune daee*, însă s-a dezvoltat în noile așezări de tipul municipiului, coloniei și urbei, care

satisfăceau nevoile căpeteniilor militare, religioase, administrative, meșteșugărești, comerciale, culturale și reprezentau noduri de circulație în nordul provinciei romane Dacia. Nicolae Branga descrie că procesul de urbanizare se extinde rapid în cetăți: în Ulpia Traiană, care devine capitala provinciei Dacia, în Napoca, Drobeta, Apulum, Romula, Potaissa, Porolissum, Tibiscum și Ampelum<sup>1</sup>.

Întemeierea urbilor, ca și a cetăților (Ulpia Traiană), se făcea printr-un „act ritual, cu semnificație cosmologică și acută funcție ideologică. În acest context, *conditor coloniae*, executorul voinței lui Marius Ulpianus Traianus în Dacia, fundează capitala provinciei (și municipiile sau coloniile), consultînd înainte de toate voința lui Jupiter în alegerea locului cetății. Acțiunea numită *inauguratio* constă în delimitarea unui spațiu rectangular sau circular fictiv (*Templum*) necesar consultării zeilor în general, a lui Jupiter în special (...) și pentru *aruspicii*”<sup>2</sup>. În aceste temple de stat se oficia cultul marilor zeități latine și cultul împăratului roman. Toate celelalte culte străine, importate în imperiu de cohorte de legionari, își construiau incinte sacre sau temple proprii în așezările de tipul municipiilor și coloniilor, de cele mai multe ori chiar și în cetățile-castru.

2. Pluralism mitologic: monoteism de stat, politeism liber. — Cum vom constata din referințele unor istorici români și străini, mitologia română în Dacia prezintă două aspecte: unul oficial și altul liber, pentru toți cetățenii devotați ai imperiului. Statul imperial roman proteja *pluralismul mitologic*, care nu jena interesele culturale romane: cultul imperial al cezarilor și cultul sacerdotal oficial. Prin această dublă atitudine, mitologia română devenise în primele secole ale erei noastre o mitologie *universală*, pentru întregul bazin mediteranean euro-afro-asiatic.

Aspecte ale pluralismului mitologic au fost interpretate cînd ca un *sincretism* mitologic european și extracuropean, cînd ca o *sinteză* originală a mitologiilor, care participau la viața spirituală a provinciilor romanizate ale imperiului și, în fine, prin reducerea la o divinitate oficială de stat, împăratul, ca un monoteism de stat.

În condițiile înfringerii poporului dac, mitologia dacă suferă în primul rînd o *acculturare unilaterală* din partea mitologiei romane, paralel cu o eclipsare a marilor instituții mitice și divinități dace și în al doilea rînd, prin conviețuire pașnică, triseculară, o *acculturare reciprocă* dacă și română, în urma căreia se ajunge la o sinteză mitologică globală, pe care o numim în prima ei fază *romano-dacă* și în a doua ei fază *daco-romană*, rînd prin această denumire stadial-istorică să adăugăm accentul care se pune cînd pe aspectul roman al mitologiei dace, cînd pe aspectul dac al mitologiei romanizate în provincie.

În cele ce urmează trecem în revistă tentativele de a scoate în evidență aspectele esențiale ale mitologiei daco-romane, în concepția istoricilor etnogenezei Dacoromaniei.

A.D. Xenopol se ocupă deosebi de mitologia dacă<sup>3</sup>, iar în ceea ce privește mitologia daco-romană nu spune nimic despre elementele străine, coloniști (elini, traco-iliri, sirieni și palmirieni), care, în calitate de militari, negustori și meseriași, aduceau cu ei zeități și cultul particular al acestor zeități. Despre toți acești zei și cultul lor, care au lăsat urme de temple, altare, inscripții, amulete etc., A. D. Xenopol nu cunoaște încă situația lor mitologică în raport cu mitologia română. Descrie aspectele esențiale ale creștinismului primitiv al daco-romanilor, fără a face referiri speciale la mitologia daco-romană, care lupta împotriva noii credințe<sup>4</sup>. Documen-

tează creștinarea lentă, misionar individuală, de la om la om și terminologia latină a creștinismului primitiv la daco-romani.

Nicolae Iorga, în vasta lui *Istorie a românilor*<sup>8</sup>, aduce un plus de cunoaștere a mitologiei daco-romane. După dînsul, „pentru soldații, religia supremă era aceea a drapelului și, natural, aceea a împăratului”. În legătură cu cultul împăratului adaugă că exista „un preot al cultului lui Traian: *sacerdotes designatus dicitur Traiani*”. Printre divinitățile noi mitologiei din Dacia romană este menționat un *genius loci*: *Pămintul Dacia* și un zeu al comerțului nenominalizat. Un alt *genius loci* este *Tempus Bonum*, asimilat cu geniul riului Tyras, apoi un zeu al Dunării, *Danubius*. Paralel cu aceste genii și zei erau onorați și *dii boni imperii*. Unii dintre aceștia, susține N. Iorga, puteau fi asimilați amintirii eroului trac, care mai târziu a fost asimilat *sfinților creștini*. Nu știe în ce măsură se poate vorbi de geniul *celor trei Dacii*, însă amintește de „zeii și zeițele *Daciei* și ale *pămintului* [daci]”<sup>9</sup>.

Întregul panteon roman pătrunde în Dacia romană. Unele din divinitățile romane în secolele II și III e. n. au fost încercate de atribute mitice străine, aduse de legionari, de negustori și cetățeni romani de altă origine etnică din imperiu. Așa se face că în mitologia daco-romană la început au avut pondere divinitățile romane propriu-zise, ca și *divinitățile romane corupte de dedicanții străini*. Apoi au avut pondere *divinitățile romane contaminate de cele străine omologe* (cazul lui Jupiter Ammon, al lui Isis Myrionyma, al Soarelui invincibil, Mithras, Jupiter Delichenus sau Deus Commacenus etc.). Se introduce în toate aceste interpretări forme diferențiate de cult, rituri obscure, se construiesc altare și temple, după preferințele dedicanților alojeni.

Cetățile și orașele romane din Dacia consacră *forme de cult diferențiate* zeilor nemuritori, apoi „zeilor mari și buni”, zeilor taumaturgi, zeilor băilor, apelor, pădurilor, nimfelor salvatoare, *zeiței călărețe*, unor zei extraeuropei (sirieni, palmirieni, microasiatici).

Concluziile lui N. Iorga la capitolul consacrat zeilor menționați aruncă o lumină clară asupra situației mitologice în Dacia romană și a premiselor în care se formează mitologia daco-romană.

„Invaziunea zeilor din Orient și a cultelor alexandrine înaintea în această epocă pînă în Galia, aducînd pe Isis la Marsilia, Nîmes și Arles, ca și cultul lui Serapis egipteanul, a lui Anubis, zeul-ciine din aceeași țară, a lui Mithras, în cîmpiiile Rinului, a *Magnei Mater* la Lyon și Narbonne, chiar pînă în ultimele colțuri, aceea a lui Jupiter Sabazius al tracilor, a lui Jupiter Dolichenus, a lui Jupiter Olbius, din Olbis, a lui Jupiter din Heliopolis, a lui Jupiter Ammon însuși. Nimic nu e de mirare pentru că se găsește la Lyon un fidel al lui Dionysos purtînd numele lui Agthyrus. Trebuie observat că în Galia de nord, numele vechilor zei (Hercule) se conservă într-o regiune în care trupele nu s-au amestecat cu populația, însă departe de Rhin (...). Există o religie cu mai mulți zei locali [în Galia și Britania], atunci cînd la daci se trecea la un monoteism de stat, cu un fel de *preot-patriarh*”. Și N. Iorga adaugă: „Am prezentat toate aceste exemple, atît de numeroase și variate, pentru a face să înceteze opinia, atît de răspîndită, că acest amestec, care este *inform numai în aparență*, pentru că fiecare națiune vine cu seria ei de zei, s-ar găsi numai în această provincie diversificată care este Dacia. Culturile nu reprezintă deci nici o inovație religioasă, nici o credință adusă de soldați, adesea complet romanizați, căci inscripțiile (...) sînt latine, și de coloni

(...) din regiunile orientale, că religii admise de imperiu, răspîndite peste tot, și care la începutul secolului al III-lea dominau chiar o Romă atît de profund orientalizată. Unele din aceste [religii] și-au pierdut caracterul lor original (...). *Trecute în folclor*, aceste divinități au dat mitologiei populare a românilor pe *sfințul Soare* și pe *sfința Lună*”<sup>10</sup>.

3. **Sincretism. „mixtum compositum mythologicum” sau sinteză mitologică.** — Nicolae Iorga combate „sincretismul oriental învingător al vechilor culte la Roma”, argumentînd că „zeii locali au dispărut sau s-au aceluș sub alte nume”<sup>11</sup>.

Romanii „au lăsat ușa deschisă tuturor zeilor, de pretutindeni, într-o lume în general romană, care este ea însăși, pentru rest, o *sinteză atît de complicată*”<sup>12</sup>. La această sinteză în provinciile romane s-au adăugat *elemente mitologice ale fiecărei provincii*.

Mitologia daco-romană se prezintă deci ca o sinteză a mitologiei dace cu aceea romană, în care au intrat și elemente de mistică sacră și noul cult al împăraților divinizați. Tendința spre un *zeu unic solarizat* (sub care se va profila apoi Iisus) și o *zeiță unică lunizată, Dea rex* (mai apoi, în creștinism, *Fecioara Maria*) se manifestă tot mai mult, în dorința de „purificare a cultelor care nu aveau nici seninătatea helenică, nici logica romană”<sup>13</sup>.

În *Istoria românilor* de Constantin C. Giurescu și Dinu C. Giurescu sînt relevate alte aspecte ale vieții spirituale a daco-românilor și implicit ale mitologiei daco-romane<sup>14</sup>, se descriu, printre cele trei categorii de colegii (profesionale, etnice și religioase), grupul „colegiilor care cuprindeau pe adoratorii aceleiași divinități: colegiul Isidei, al celor ce se închinau zeiței egiptene Isis, la Potaissa; colegiul lui Jupiter Cernenus (...) la Alburnus Maior; colegiul Augustalilor (...) pentru cultul împăratului, de la Troesmis în Dacia Pontică”<sup>15</sup>. Dar sînt descrise și templele din Dacia romană. Peste tot în cetăți și urbe erau dedicate temple oficiale: templul lui Jupiter Optimus Maximus și templul Împăratului (care se referea la împăratul în exercițiul puterilor lui imperiale la data fundării sau consensurilor în scripte). Alături de acestea se ridicau în unele localități din Dacia și temple neoficiale ale zeilor popoarelor supuse de romani și aduși de legionari: *Horologiarum Templum* la Apulum, dedicat în sănătatea împăratului Antoninus Pius de un soldat roman; templul zeiței Isis la Potaissa, templul lui Jupiter Cernenus la Alburnus Maior etc. Se ridicau și altare și pietre votive etc. Numele lui Zalmoxis, reprezentarea lui simbolică sau vreo formă de cult nu sînt menționate în mitologia daco-romană. În schimb imaginea *zeului cavaler* abundă în localitățile din valea Dunării de Jos.

4. **Mitologiile afro-asiatice și creștinismul primitiv.** — La analiza religiozității în Dacia romană în secolele II și III al e. n. au contribuit și O. Floca<sup>16</sup>, Constantin Daicoviciu<sup>17</sup>, M. Macrea<sup>18</sup>, Emil Condurachi<sup>19</sup>, D. M. Pippidi în cîteva studii de istoria religiozității antice, mai ales în Dacia pontică<sup>20</sup>. Recent, Silviu Sanie reia din noi perspective tema sincretismului mitologic în două lucrări: prima despre civilizația romană pe teritoriul Moldovei<sup>21</sup> și a doua despre cultele orientale în Dacia romană<sup>22</sup>.

În volumul *Civilizația romană la est de Carpați*... Silviu Sanie referă despre „elemente de viață matematică și spirituală romană în estul Carpaților, care se reflectă în istoriografia primelor trei secole [ale erei noastre]”<sup>23</sup>, îndeosebi în Moldova de sud.

Viața spirituală e surprinsă din plin în necropole, morminte de înmormântare și gropi de cremățiune; prin inscripții onorare, votive și funerare, pe stele și vase de ceramică; inscripții de tip *graffiti* și *tituli picti*.



Soreofagut cu zeul călăreț  
între simboluri solare de la  
Galati, după Silviu Sanie.

Oro cu cap de măgar. Barboși,  
după Silviu Sanie.



Reconstituie caracterele esențiale ale mitologiei daco-romane din Moldova de sud în baza reminiscentelor grafice, a figurinelor reprezentând zeii, medalioanelor cu zei, simbolismului obiectelor de cult. Sunt menționați: a) zeii romani și greci-helenistici; b) zeii aborigeni ale căror cult și plastică s-au reconstituit în timpul prezenței romane pe teritoriul danubian (Călărețul trac, zeii Călăreții danubieni; c) zeii orientali (Mithra, Sol); d) modeste semne ale prezenței primilor creștini<sup>22</sup>.

Monedele, ceramica și piesele de construcții întărite descoperite în restul Moldovei semnifică schimburi culturale daco-romane cu dacii liberi.

În a doua lucrare reia studiul cultelor orientale în Dacia romană de unde l-au lăsat înaintașii, adică de la A. D. Xenopol, Vasile Pârvan, N. Iorga, Constantin Dăncăviu și alții, explorând noi materiale epigrafice și reliefuri culturale, altare, statuete etc., descoperite între timp. Silviu Sanie întreprinde inventarierea inscripțiilor latine cu conținut cultural oriental (sirien și palmirice) și trece la explicarea lor personală prin sincretismul acestor reprezentări mitice cu cele romanice. Stabilește originea a 18 divinități siriene și palmiriene atribuite unor dedicații militare și civili; 120 inscripții sigure și probabile; cîteva temple și reprezentări culturale siriene și palmiriene, mai puține decît cele consacrate cultului mithrian. Despre divinitățile siriene posedă materiale și date referitoare la caracterul lor de *dii militares* ai legiunilor din urbele garnizoane recrutate din Imperiul roman, cît și la unele divinități, eroi și *abstracțiuni divinizate* sub genericul *dii deaeque*.

Din prima categorie fac parte unele divinități orientale în interpretatio romana, ca și unele așa-zise *dublete orientale ale zeilor romani* în *interpretatio orientalis*: Iuppiter Dolichenus, Iuppiter Heliopolitanus,



Terra sigillata, cu reprezentarea soarelui,  
lunii și țapului, după Silviu Sanie.



Tigra încetăț cu cap de  
taur și șarpe, Barboși, după  
Silviu Sanie.



Zeul „Sol” în evadrigă, Barboși, după  
Silviu Sanie.

Iuppiter Turmasagades, Iuppiter Balmarcodes, Iuppiter Exsuperantissimus, Dea Syria, Baltis, Azizos, Sol Invictus, Deus Aeternus, Theo Hypsiotos, Malachbelus, Iarhibolus, Belhammon, Tenebal, Mamavat etc.

Dar Silviu Sanie menționează și „atractiva exercitată asupra populației dacice de zeii învingătorilor și a divinităților celorlalte etnii *ex toto orbe Romano* [care] nu este încă bine atestată epigrafic. Aderarea la noile culte n-a contribuit implicit la abandonarea zeilor strămoșești. Evoluția în secolele II–III e. n. a zeilor autohtoni datorită sincretismului religios, a răspîndirii lor în *interpretatio romana*, cunoaște momente în care desco-



perirea divinităților originare în piese epigrafice este foarte dificilă. Vechile divinități și-au îmbogățit mult dogmele și transpunerile plastice. Astfel, divinități foarte probabil locale sau, în sens mai larg, din spațiul traco-dacic, cum sint Cavalatul trac sau Cavalarii danubieni, cunoscute în secolele II și III al e. n. o *iconografie* în care alături de elementele locale pot fi semnalate și influențe ale cultelor orientale *microasiatice*, siriene și iraniene. Inscriptiile culturale — și o treime din inscriptiile provinciei se referă la cult — au fost scrise în proporții covârșitoare în limba latină (95,55 %), liturgiile rostite în aceeași limbă comună tuturor etniilor care compuneau populația Daciei romane au contribuit la răspindirea și adoptarea limbii latine la opera de romanizare<sup>22a</sup>.

Cea mai recentă contribuție la interferențele mitologice în Dacia romană a lui Mihai Bărbulescu<sup>24</sup> trece în revistă *religia cotidiană*, în care este vorba de mai multe aspecte ale acestui soi de religie: 1) de cultele și credințele în Dacia romană, cu inscriptiile și reprezentările plastice, unele oficiale, altele subterane, deosebi de divinitățile orientale care „atrăgeau prin fastul procesiunilor și ceremoniile lor misticoase de inițiere”; 2) de „religia individului”, adică de felul cum individul își forma înțelesul sau chibzuit grupul său de divinități, un adevărat „panteon personal” al dedicantilor, de circa zece divinități, cu un altar comun sau cu altare separate, într-un fel de *sincetism amalgamat* sau selecționat. Religia individuală era „în funcție de originea etnică, ocupațiile, aspirațiile” dedicantului și de unele „motivații adesea transparente” la înalții demnitari civili, militari și sacerdoți; 3) sentimentul religios în Imperiul roman tinde în secolul al II-lea al e. n. să considere divinitățile tradiționale politeiste ca ipostaze ale unui *monoteism sobru de stat*. Ceea ce domina în cultele romane era un *contractualism mitologic*, încheierea unei învoielii între om și divinitate. Și Mihai Bărbulescu precizează: „prin stabilirea relațiilor de genul *do ut des*, între om și divinitate, pietatea oamenilor nu este gratuită, ci măsurată, s-ar putea spune — chiar drămuțată. Acest gen de *tirg cu divinitatea* se surprinde în epigrafele din Dacia (...) Stereotipa inscriptiilor votive (...) mereu aceeași încheiere *v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*, adică promisiunea făcând (zeilor) a îndeplini-o bucuria după merit”<sup>25</sup>. Și mai departe „zeul e prima dintre părți care acționează — la rugămintea credinciosului —, iar acesta (cealaltă parte) se achită ulterior de promisiune”<sup>26</sup>. Printre obiectivele contractualismului mitologic, Mihai Bărbulescu menționează: vindecare de o boală, ajutorul divin în împrejurări deosebite, obținerea unor onoruri, indicațiile divine, ocupația dedicantului, rațiuni politice, „religia loialității”, antroponimia (*nume teoforice și teonime*), obligații sacerdotale, sărbători religioase.

„Religia romană în Dacia”, cu cultele ei universale, cultele populației autohtone, cultele la modă și cele ale loialismului politic față de statul roman și împărai sint rezumate într-un tabel de situație pe care îl reproducem pentru claritatea și conciziunea lui.

În „religia provinciei Dacia” urmărește clasificarea divinităților: 1) în funcție de originea lor sau proveniența teritorială: în greco-romane, afro-asiatice, celto-germanice, traco-dacice și 2) în funcție de gradul de universalizare a credințelor lor. Conform clasificării după origine se împușcă așa-zisi *dii selecti*; dintre aceștia fac parte și câteva divinități și *genii dace*: *Fortuna Daciarum*, *Dacia*, *Terra Daciae*, *Cavalatul trac*, *Cavalarii danubieni*, *Diana Mellifica* (epitet întâlnit numai în Dacia), *Genius Coloniae*

*Sarmizegetusae*, *Genius Daciarum*, *Genius (loci)* etc. Unele din aceste divinități dacice sint numai o *interpretatio romana* pentru fazei mitologice numite de noi romano-dace. În faza mitologică numită daco-romană asistăm la o *interpretatio dacica* în care unele divinități latine „și-au

DETERMINANTE	COMPONENTELE RELIGIEI PROVINCIEI
a) Mediul natural: relieful, ocupații	a) Grupul principal de culte
b) Elementele culturale: religioase, politice — populația Daciei în Imperiul Roman	b) Câteva culte autohtone — culte parțiale sau de grup — culte politice și sacerdotale
c) Psihica religioasă imperiului	c) Culte politice

Situația „religiei cotidiene” în provincia Dacia, după M. Bărbulescu.

suprapus atribuțiile peste vechi divinități locale”. Mihai Bărbulescu presupune că „divinitățile romane Liber și Libera, Diana, Silvanus, Hercules etc. reprezentau și înlocuiau, pentru dacia din provincie — într-o *interpretatio dacica* —, divinitățile lor strămoșești în general, neindividualizate”. Din aceste divinități supraviețuiesc avatarele lor românești din Terra Mater *Pământul Mumă*, din Senectuta Gaea *Baba Gaia*, din Diana apelativul zina, din Saeta Diana mitonimul român *Săciana*, din Diana Mellifica semidivinitatea *Zina albinelor*, din Silvanus semidivinitatea *Pădușorul*, din Nimfe geniile românești *Ielele* etc.

Din cele expuse reiese că în prima ei formă mitologia romano-dacă se prezintă ca un *mixtum compositum mythologicum*.

În această situație particulară, cu toată largă toleranță mitologică a romanilor în alte colonii sau provincii extraterritoriale, mitologia dacă este eliminată din cetățile și așezările mari ale dacilor, redusă la clandestinitate în satele și cătunele din depresiunile intra-și extracarpatic. Marile divinități dace (Gebeleizis, Zalmoxis, Bendis etc.) sint abolite; ordinele religioase (ciștiți, capnobanți etc.) sint desființate; incintele sacre și locurile consacrate sint pătate cu strășnicie de legionarii romani ca să nu redevină centre religioase de revoltă social-politică. Prudența romană a rechemat aceste măsuri drastice. Toate acestea pentru că mitologia dacă și oficialității erau fost purtătorii idealului de unitate statală a dacilor, de luptă acerbă împotriva oricărei dominații străine pe teritoriul carpatic, pentru că asocierea marilor pontifi la domnie cu regi daci era prima răspunzătoare de tenacitatea în luptă și rezistența armată a populației. În clandestinitate, clericii daci cereau poporului dac să moară în continuare fericit pentru eliberarea Daciei, în numele zeului suprem și al doctrinei nemuririi sufletului, decît să fie sclavi poporului roman.

Așa se explică cum din mitologia dacă s-au menținut în Dacia romană acele aspecte comune și mitologiei romane, care s-au sprijinit și completat reciproc în religiozitatea celor două popoare de stirpe indo-europeană. E vorba de elemente de *mitologie botanică* (de cultul pădurilor sacre, de *mitologia bradului*), de elemente de *mitologie zoologică*, de credințe, datini și tradiții *lykantropice*, *arkanropice*, de *mitologia norșii*, de *mitologia morșii*, de *mitologia strămoșilor și morșilor*, de *mitologia munșilor*, *apelor*, *ostrovurilor și insulelor*.

Prin transgresarea mitologiei romano-dace în mitologia daco-romană s-a continuat procesul de restructurare a personajelor mitice și a acțiunilor mitologice în spiritul unei sinteze globale și inedite.

Asupra mitologiei antiohene în provincia Dacia au acționat din plin principiul și tehnica seculară a ceea ce s-a numit *interpretatio romana*, care a redus la unitatea eidemăsură mitico-ideologică, imagologică, culturală și valorică, o bună parte din mitologia dacică.

În opera lui Strabon se relatează despre un „*Διὸς Δακτύλῳ*”, pe care îl preiau romanii ca *Deus Daciae*, pentru a-l include în *mitologia neoficială a provinciei*<sup>27</sup>. Legătura pe care Anton Dumitriu o face, mergând pe urmele lui Nicolae Densușianu, între Zeul Daciei și apelativul lui *Om*, ca *Fiu al Cerului*<sup>28</sup>, poate fi tot atât de bine atribuită și lui Zalmoxis, mai degrabă decât lui Saturn, dacă ne gândim că Zalmoxis a fost inițial mare pontif, apoi *Om divinizat* și apoi *Om proiectat în cer* ca *zeu al strămoșilor*. Zalmoxis este astfel identificat cu un *Om bătrân* ce precedă istoria omenirii. Provincia Dacia este divinizată și personificată, un fel de *Terra Mater*, prin *Dea Dacia*. Imaginea mitică a *Zelei Dacia* este transsimbolizată mai apoi în mitologia română prin *Dochia*.

În privința unor animale totemice ale dacilor (lupii, urșii, cerbii, șerpii), romanii nu au avut rezerve, pentru că și ei profesau aceleași superstiții, credințe și tradiții mitice.

Împărțirea dacilor din apa Dunării înainte de a porni în luptă a ajuns până în secolul al XX-lea un procedeu terapeutic de medicină magică în anumite boli<sup>29</sup>.

Prin intermediul mitologiei romano-dace s-a fixat în conștiința succesorilor reprezentarea culturală a divinității împărat Traian, într-o mitologie personală, care s-a transmis transfigurată prin paleofolclorul daco-roman la români.

În contextul noii mitologii romano-dace trebuie inclusă și *mitologia mixhelenească* de pe teritoriul Daciei Pontice, a cetăților și comptoarelor, în care au conviețuit geții cu elinii, încă de la crearea lor și a hinterlandului elen. Această mitologie mixhelenească avea izvoare omoloage cu mitologia daco-romană, un substrat comun dac și structura mitogenetică comună greco-romană. Cultul soarelui care domina la geți și procesul de solarizare a divinităților la geți încep să pătrundă în forme locale și în cetățile pontice Histria, Tomis, Callatis, Dionysopolis. Simbolurile cultului solar au pătruns în simbolistica mitologică mixhelenească, în reprezentări antropomorfe, în măști de olar și chiar pe monede de bronz. Bucur Mirea se ocupă de *simbolul solar pe monedele histriene*. După dînsul, aceste monede cu *roata solară* sînt „o mărturie a conlucrării între cele două elemente, cel getic, autohton, și cel grecesc, heteroeton. Prin ilustrarea pe monede a acestui simbol, grecii fac un prim pas de recunoaștere și preluare a tradițiilor populațiilor locale, în speță traco-getice, cu care aveau tot interesul să găsească un limbaj comun și să întreprindă punți de legătură, în conviețuirea comună pe același teritoriu. În timp (...), fenomenul poate fi așezat în prima jumătate a secolului al V-lea î.e.n.”<sup>30</sup>.

Într-un studiu consacrat culturii getice în opera lui Ovidiu am analizat unele „fragmente de mitologie getică subliniate în elegiile din Tomis, care se referă atât la geții liberi din hinterlandul aparținind Tomisului, cât și la geții cetădinii tomitani. Aceasta pentru faptul că în literatura lui de exil Ovidiu a fost interesat de ambientul mitic al geților, ceea ce rezultă din notațiile lui poetice, nu atât din tendința de mitizare, cât din

dorința de a descrie țara, poporul, civilizația și cultura geților rustici în general și a geților cetadini în particular”. Totuși nu neglijează „mitizarea forțelor naturii fizice”: crivățul Boreas, zeul Pontos, altarele scunde, Istrul, ca fluviu sacru, cele șapte hierostome ale lui, personajele mitice mesageri ai păcii: Eumpolo, Orfeu, Pan etc.”<sup>31</sup>.



Zeita Fortuna și zeul Pontos, Tomis, secolul II e.n.

În alt studiu referitor la *Ecosistemul cetădin antic în Pontul Euxin Getic și particularitățile lui etnologice* am trecut în revistă pe lângă divinitățile grecești din aceste cetăți și „divinitățile traco-gețice [getice] grecizate și, ceea ce este mai interesant, divinitățile unei mitologii inventate în condițiile izolării etnice. Fiecare cetate-colonie își avea în cadrul panteonului general *zei preferați*, care erau de obicei recrutați din zeii tutelari: la Histria și Callatis, Apollo și Artemis, pe care îi sărbătoreau

la Thargelisa; la Tomis, Poseidon care era sărbătorit la Hermania și Dionysos la Dionysiace. De asemenea fiecare *cetate-colonie* cinstea pe *eroul-epos* și a fondat-o: un navigator mirific, un negustor îndrăzneț, un rege protector. Tradițiile mitice ale cetăților din Pont se refereau și la unele *divinități trace grecoizate*: Glykon, zeul-sarpe fantastic cu plete, care avea două altare în secolul II e.n., unul la Tomis și altul la Apulum; Pontos, zeul Mării Negre, însoțit de Tyche (Fortuna), zeita norocului și belsugului adus pe mare. Ca și ceilalți zei ai mărilor grecești, Pontos era imaginat călărind un delfin sau un *taur de mare*, deasupra valurile înspumate. Mihai Eminescu în *Rugăciunea unui dac* și *Memento mori* prezintă *teomahia* dintre zeii greci și cei autohtoni în care intervin zeii mării în chip de *întrupări taumomorfe*. Iar Ion Marin Sadoveanu, în romanul *Taurul mării*, redă câteva scene din cultul mării, al lui Poseidon la Histria, cărnă în prima zi i se sacrifică un *cal alb* pe sol, iar a doua zi *tauri negri* în mare.

„Pentru divinitățile trace grecoizate (...) sunt menționate: *zeiții de la Samothrace*, care anticopează și reduplică cultul Dioscurilor; *Marce* Zeu identificat cu Derzelos, un fel de Pluto trac; *Cavalerul trac*, zeul al războiului și al morții. Cu zeu psihopomp, *Cavalerul trac* se întâlnește pe stele funerare mai tirzi în necropolele pontice și apoi în iconografia sf. Gheorghe<sup>132</sup>.”

La aceste procese de complexare a mitologiei daco-romane au contribuit încă două elemente: mitologiile afro-asiatice care au invadat Dacia romană, despre care am relatat în prima parte a acestui capitol, și răspindirea printre învinși, prin propagandă de la om la om, a creștinismului primitiv.

Imediat după părăsirea Daciei de către administrația și legiunile romane, deci la sfârșitul secolului al III-lea, mitologia romano-dacă s-a restrins de la sine la conținutul ideativ-reprezentativ și axiologic al unei noi mitologii. Prin această restrângere se prezintă ca o *sinteză sistemică* reușită și fericită a celei mai elevate mitologii tracice, aceea a dacilor, cu cea mai sofisticată mitologie europeană, aceea a romanilor. Degajați de obligațiile mitologice oficiale de stat, daco-romanii revin treptat la *fondul lor mitic ancestral*, însă în *noi forme de exprimare ideativă și plastică*, mai precis, în noua transfigurare mitică, pentru că acum daco-romanii fac corp comun cu dacii liberi împotriva migrațiilor tot mai apăsătoare.

*Mitologia romano-dacă* a înăbușit mitologia dacă, ce s-a refugiat în depresiunile intramontane și în munți, după ce l-au fost distruse altarele, împrăștiată oficial și substituită toată familia de zeiți locali. Situația a durat până la retragerea administrației și armatei, care susțineau cultul oficial și cel liber al divinităților imperiului. Atunci resturile mitologiei dacice și-au recăpătat libertatea de acțiune, însă într-o formă nouă, în compoziția căreia s-au grefat și *îndătinări mitologice romane*, care au prins cheag în viața dacilor romanizați. Această *ronaștere mitică* nu este alta decât mitologia daco-romană, în care *dominanta de fond e dacă și cea de formă e romană*. Mitologia daco-romană restituită în valorile ei esențiale nu mai este intolerantă cum era aceea dacă, ci a moștenit toleranța de la latini; nu mai e compozită, ci unitară. Unitatea ei îi vine de la fondul mitic comun dacilor și latinilor, care e indo-european. Dar unitatea îi mai vine și de la apărarea restului din patrimoniul mitologic comun în fața *barbaricum*-ului și a expansiunii creștine, care combătea politeismul cu argumente peremptorii la acea vreme și în acele condiții social-istorice.

Zeul Pontos (detaliu). Tomis, secolul II e.n.



Glykon, șarpele fantastic, secolul II—III e.n.



*Schimbarile vectoriale de la mitologia romano-dacă la mitologia daco-romană s-a realizat deci în perioada de vivificare a dacilor romanizați prin aportul dacilor liberi și constituire numai o restitutie în parte a ceea ce a fost mitologia dacă înainte de cucerirea romană.*

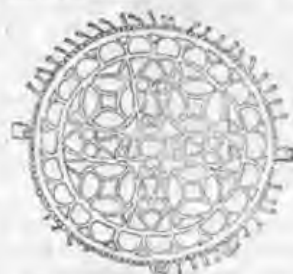
Mitologia daco-romană în faza ei avansată de elaborare a avut deci de întâmpinat asalturile creștinismului primitiv, care venea cu o altă formulă a salvării și cu alte resurse sociale ale propagandei, mai subtile și mai adecvate timpului: „dă cezarului ce este al cezarului (...)”, „înbește pe aproapele tău ca pe tine însuși” etc. Creștinismul primitiv s-a grefat peste credințe și tradiții mitice dace și daco-romane, care nu contraveneau în esență și forma lor rituală doctrinei creștine. Așa se face că în această fază a mitologiei daco-romane putem vorbi de o *interpretatio christiana* chiar a unor aspecte și elemente ale vieții în Dacia romană.

Printre izvoarele narative referitoare la creștinismul primitiv menționăm opera istorică a lui Tertullian. Din aceasta reiese că în secolul al II-lea al e. n., în mai toate provinciile romane (dintre care unele inaccesibile pentru romani ca Gallia, Britania) „și cele ale sarmaților, dacilor, germanilor, scitilor, stăpânește numele lui Christos care a venit”<sup>123</sup>. Origene, în secolul al III-lea al e. n., în *Comentariile* lui infirmă relatarea lui Tertullian afirmând că „barbarii daci, sarmați și sciti (...)”, cei mai mulți încă n-au auzit cuvântul Evangheliei (...)”<sup>124</sup>. În *Istoria României* începuturile creștinismului primitiv sînt consemnate în Dacia Pontică la începutul secolului al IV-lea e. n. În urma prigoanei creștine declanșate de Dioclețian, se remarcă martiri creștini în șase cetăți, iar în Dacia montană și submontană s-au descoperit obiecte de cult creștin (geme paleocreștine la Porolissum, Potaissa-Turda; inscripția și monograma creștină la Biertan; opațe la Apulum; monumente funerare la Napoca, la Apulum etc.). „Creștinismul introdus în secolul al IV-lea la daco-romani (...) era de factură populară, propagat nu de misionari oficiali, ci (...) din om în om, prin contact direct cu populația creștină din imperiu (...)”. Nu avea o organizare ecleziastică superioară (...), se reducea la însușirea elementelor de bază ale noii credințe și la practica simplă a cultului, în mijlocul unor comunități mici, probabil fără legături între ele și nesupuse vreunei anumite jurisdicții bisericești. În Dacia, ca peste tot, creștinismul s-a alăturat la daco-romani pe credințe mai vechi, păstrate mai departe”<sup>125</sup>.

În această situație s-au menținut în Dacia, din recuzita *vechii mitologii montane a daco-romanilor*, credințe, datini și tradiții filtrate prin concepția mitologică a creștinismului primitiv. Bradul funerar, stîlpul sacri (mai târziu troitele) au marcat *allarele itinerante* ale credincioșilor pe drumurile lor de bejenie, cum susținea Nicolae Iorga, în perioada migrației popoarelor; cultul arhaic al riturilor de înmormîntare-incinerare; pomenile, doliul alb, sărbătorile romanizate: Rosaliile, Floralile, Lupercalele etc. În munți, incintele sacre după modelul dac se transformă acum în *biserici alcătuite din făruri de brazi*; urcările dacilor la munte la date fixe din an pentru rugăciune și prăznuirea sărbătorilor străvechi legate de *cultul soarelui încreștinat* devin în cele din urmă prilejuri de elevație spirituală de tip religios. În feudalismul timpuriu, peste această mitologie daco-romană parțial creștinată pun pecetea ierarismului, transcendența și poezia etică a creștinismului bizantin.

**5. Influența Bizanțului.** — Importanța Bizanțului pentru diferențierea creștinismului răsăritean de apusean, în ortodox și catolic, și *perfectarea*

*țării spiritualității medievale a poporului român* au scos-o în evidență toți bizantinologii români de la Nicolae Iorga, N. Bănescu, B. Cîmpina, I. Minea, Eugen Stănescu, Valentin Al. Georgescu, Gh. Cronț, Virgil Cândea, Al. Duțu, Răzvan Theodorescu și alții, cu argumente tot mai elaborate sub raport istoric-cultural.



Pectoral de aur paleocreștin, secolul V, Sarmizegetusa - Cluj, după I. Bîrzu.

Pentru studiul mitologiei române — ca succesoră a mitologiei daco-romane —, ne oprim mai ales la ultimele rezultate arheologice, epigrafice și de artă bizantină efectuate recent.



Placă funerară cu simboluri de tranziție.



Donariu de la Tiberian, secolul IV e.n.

Dan Gh. Teodor trece în revistă materialele arheologice care privesc istoria relațiilor autohtonilor din nordul Dunării de Jos cu Bizanțul<sup>126</sup>; influențele civilizației bizantine în evoluția și conținutul celei carpato-dunărene; rolul pe care Bizanțul l-a avut în prefigurarea trăsăturilor care au caracterizat viața materială și spirituală românească în evul mediu, definitivarea formării limbii române și poporului român în strînsă și directă legătură cu existența Imperiului bizantin, a culturii și civilizației lui.

În această perioadă, pe teritoriul fostei Dacii romane s-a dus o dublă propagandă religioasă: una creștină, însă nedefinită ca atare, și alta creștină de tip apusean. După separarea creștinismului în două biserici (apuseană și răsăriteană), a luat avansul în propagandă și influența creștină biserica răsăriteană.

Așa se face că relatările lui Dan Gh. Teodor referitoare la răspîndirea creștinismului mai cu seamă pentru secolele V—XI e. n. marchează „răspîndirea timpurie și în masă a creștinismului bizantin, latin și ortodox”<sup>37</sup>.

În nordul Dunării de Jos, *Imperiul bizantin*, care era *teodotie*, duce în perioada dintre secolele V—XI e. n. o „susținută activitate în acest domeniu (...) prin misionari transfiguri sau prizonieri, a noii religii și apoi a *consolidării ei în forme bizantine*”<sup>38</sup>, prin limbă, literatură, arte, organizare socială, juridică (romano-bizantine în sec. V—XI e. n. și *greco-bizantine* din sec. XI—XV-lea).

Începînd din secolul al VII-lea, sub influența culturii și civilizației bizantine, exercitate constant, se cristalizează paralel cu structura religiei creștine și o *mitologie creștină*, care reduplică *mitologia daco-romană* pe plan popular.

Parafrazînd unele relatări ale studinului lui Dan Gh. Teodor, *Românitatea carpato-dunăreană și Bizanțul în secolele V—XI e. n.*, la care ne-am referit, putem susține că în structura ei complexă *problemă a trecerii de la mitologia daco-romană la mitologia română*, în cele două variante ale ei, în *varianta mitologică populară sătească* și în *varianta mitologică creștină populară*, nu poate fi studiată și pe deplin înțelesă decît în strînsă și directă legătură cu existența Imperiului bizantin, a culturii și civilizației lui.

În baza acestor considerații putem vorbi despre o *mitologie creștină română*, elaborată în două forme, una care reflectă creștinismul primitiv și care continuă în spiritualitatea română pînă în perioada contemporană, și una care reflectă *dogmatica creștină ortodoxă*.

Noi ne vom preocupa în cele ce urmează numai de netele aspecte ale paralelului între mitologia daco-romană în transfigurarea ei românească și relectele etnografice și remanentele folclorice și de artă populară ale mitologiei creștine primitive. Nu vom neglija nici unele incursiuni în mitologia creștină ortodoxă care a preluat din mitologia daco-romană și din aceea creștină primitivă unele elemente mitice mai vechi, pe care le-a transfigurat (cum ar fi cultul soarelui, cultul Terrei Mater, cultul unor arbori sacri, al unor animale sacre etc.).

6. Aspecte adiacente: Tezaurul de la Pietroasa. — Printre cultele străine din Dacia romană trebuie să fie menționat și cel relevant în parte de Tezaurul de la Pietroasa numit *Cloștea cu pui de aur*, denumire semnificativă menținută de Alex. Odobescu, care amintește de legendele mitice ale Cloștei cu pui de aur referitoare la cîteva locuri consacrate din România<sup>39</sup>.

Tezaurul de la Pietroasa a fost descoperit în 1837 de doi sîteni și pînă să intre în posesia statului și să fie depozitat la Muzeul de la Sf. Sava a trecut printr-o serie de aventuri. Descoperirea lui a suscitat interesul deosebit al lui Alexandru Odobescu, care a făcut cercetări la Pietroasa pentru a obține date suplimentare asupra locului excavarilor și a condițiilor și rostului lui *cultural*. Cercetările efectuate de Alex. Odobescu și consemnate de lucrarea *Tezaurul de la Pietroasa* sînt expuse în ediția a II-a a lucrării, publicată în 1976, îngrijită, cu introducerea, comentarii și

note de Mircea Babeș și studii arheologice de Radu Horhoiu și Gh. Diaconu, care readuc în actualitate monumentală monografie, subliniind contribuția excepțională a lui Alex. Odobescu și descoperirile arheologice survenite între timp în lumina ultimilor cercetări.

Încă de la comunicarea despre descoperire ținută la Paris în 1865, Alex. Odobescu și-a propus trei obiective de investigare a tezaurului: 1) să stabilească poporul și personajul cărui i-a aparținut, locul și epoca cînd a fost folosit și împrejurările în care a fost îngropat; 2) proveniența pieselor, unde au fost fabricate și stilul lor; și 3) destinația pieselor tezaurului. Răspunsurile la aceste întrebări se cunosc din cele publicate de Alex. Odobescu și din cercetările ulterioare asupra acestuia. E un *tezaur germanic*, și anume gotic, care a fost alcătuit din 22 de piese descoperite, din care s-au pierdut 10 piese, numai de aur, fabricate în stiluri artistice diferite. Apartenența lui atribuită goților s-a dovedit mai tîrziu a fi vizigotică. Tezaurul aparține unui print, Atanarie, stăpîn peste Caucalanda — o enclavă vizigotică în Dacia romană, care acoperea o bună parte din actualul județ Buzău. Rostul acestui tezaur *prințiar* sau de *temple* vizigot era de a fi un instrument magico-mitologic de apărare, de consacrare și de respect sacrosanct pentru credincioși. Era folosit de principe sau de marele sacerdot la recepții sau în actele de cult oficiate în templul prințiar. Tezaurul reprezintă, probabil, o parte din *panteonul vizigot* în vigoare în secolul al III-lea al e. n. Alexandru Odobescu descrie analitic cele 12 piese rămase din tezaur, făcînd mereu comparații cu alte piese similare, confecționate în „stil barbar”. Departe de noi de a urmări fiecare piesă în parte. Ne interesează numai acele *piese care exprimă un conținut clar magico-mitologic vizigotic* în Caucalanda și care ar fi putut lăsa urme sau influența pe autohtonii care au conviețuit cu vizigoții în propria lor țară și, poate, spunem poate, influența asupra unor elemente de cult mitic ale autohtonilor. Spunem aceasta pentru că în Dacia, în teritoriul denumit Caucalanda, vizigoții nu s-au așezat într-un spațiu vid, ci unde existau băștinași pe care i-au aservit și, la nevoie, pe care i-au aliat în lupta împotriva hunilor care presau dinspre răsărit. În timpul luptei vizigoților împotriva hunilor și retragerii lor forțate, ei și-au îngropat în Dacia mai multe tezaure, în zona perimantă a Buzăului<sup>40</sup>.

Alex. Odobescu întocmește pentru fiecare piesă din tezaur o monografie tematică aparte, care alcătuiește o parte din întreaga monografie. Interesant este capitolul consacrat colanului cu inscripție *gutani hallog*, care a fost interpretat cînd ca „obiect sacru gotic”, cînd ca „tribut consacrat goților”, cînd ca „proprietatea lui Odin” etc. Apoi interesante sînt vasele de aur pentru apă de băut, care pe miner posedă *cașete de păsări cu cioc curbat, probabil culturi*. *Patera* în relief clar constituie însă obiectul principal sub raportul figurației sacre ce o conține: o statueta feminină *zeea Jordh (Cybele, Pămîntul)*, împodobită cu motivul vitei de vie cu struguri, ținînd la piept, în ambele mîini, o enpă conică, un calathus. La picioarele statuetei, între cerul central și seaua sînt așezate o serie de figuri: un eioban culcat, la picioare cu un ciîne, un măgar ghemuit, un leu în mers, doi măgari afrontați și un leopard în mers. În cerul exterior, 16 personaje, tratate în stil greco-roman și anume: zeul *Aegir* (Neptun), un copil cu un coș pe cap, zeul *Fosir*, zeul *Tyr* (Marte), zeita *Urda*, prima *normă* gotică, zeita *Verdandri*, a doua *normă*, zeita *Akuldra*, a treia *normă*, zeul *Soter* (Saturn), zeita *Freyja* (Venus), zeul *Odin* (Mercur), zeul *Thor* (Vulcan), zeita *Hela* (zeita morții), zeul *Alei*, primul dioscur (Castor),

zeul *Alei*, al doilea dioscuri (*Polux*), zeul *Freyr* (al Păcii și Abundenței), zeita *Osata* (a primăverii), zeul *Balder* (*Apollo*) și *Corbul* profetic și revelator care însoțește trei divinități din cele de pe pateră: corbul stînd pe umărul drept al zeului *Tyr*, pe umărul drept al zeiței *Verdandi* și pe bieiul din mîna dreaptă a celui de-al doilea *Alei* (*Polux*)<sup>4</sup>.

În ce măsură corbul sacru gotic se aseamănă în funcțiunea lui magico-mitică cu corbul dacic trebuie apelat la fondul comun indo-european al celor două popoare ce au conviețuit, în condițiile menționate, în zona Buzău. Ceea ce domină în mita acestor personaje sînt *frunzele de viță de vie* și *strugurii* atîrnați la nivelul umerilor: 5 frunze de vie, 5 struguri, 5 frunze nedefinite, o plantă incertă cu 4 fructe. Divinitățile figurate astfel alcătuiau panteonul gotic (*Walhallu*) în secolul al III-lea. Panteonul mitic gotic (de tip vizigot) este redat după gustul grec, încă destul de apreciat în epocă.

În ordinea importanței magico-mitologice trebuie să menționăm marea fibulă bombată *phaleræ pectorales*, care reprezintă un *cultur regal* cu aripile lipite de corp. Una din fibulele mici e prevăzută cu un cap de *cultur* pleșuv. Două *cantharos* (coșuri), unul octogonal și altul dodecagonal, posedă minerele flancate de tigri sau pantere, simbolul forței virile.

Ceea ce subliniază Alex. Odobescu în lucrarea lui este faptul menționat de altfel de Xenofon în *Anabasis*, că vasele somptuare, *rythmuri* și *capele* de metal prețioase pe care le lucrau orfevrii daci nu au fost cu mult mai prețioase de cele ale vizigoților care apelau la orfevrii străini. Această impresie anticipată de Alex. Odobescu a dat arheologilor români convingerea că multe tezaururi dacice descoperite în România alcătuiesc replicile orfevriei magico-mitologice autohtone față de acela de la Pietroasa. Bănuie totuși deschisă problema influențelor magico-mitice reciproce, între dacii din depresiunea subcarpatică a Buzăului și vizigoții care s-au refugiat pe teritoriul dac circa două sute de ani, pentru a dispărea apoi definitiv.



Faleră celtică de argint (Suceava), după M. Iliescu și O. Bandula.

**1. Influențe și interferențe. Ipoteze divergente și convergente.** — Etnogeneza română e un proces îndelung de formare a poporului român; un proces complex etnic, lingvistic, cultural și mitologic. În etnogeneza toate aspectele genetice menționate se îngemănă și se performează în ansamblul lor, cu unele mici decalaje ce țin de condițiile și cauzele interne și externe ale dezvoltării lor. Etnogeneza nu se poate considera relativ închisă o dată cu sfîrșitul aparent al lingvogenezei, culturogenezei și mitogenezei<sup>5</sup>. În realitate, *etnogeneza este permanentă*, pentru că în ansamblul lui corpul etnic și activitățile lui sînt în continuă perfectare etnotonică, ca spîta și limbă, cultură și mitologie.

Caracterul permanent al mitogenezei române ne face să lăsăm deschise toate porțile evoluției mitologice în timpul și spațiul românesc, ale căror direcții și sensuri nu le putem intui decît parțial în stadiul actual de cercetare istorică a mitologiei române. Ceea ce numim în prezent *stratul mitologiei române*, cu trecerea timpului va cădea în viitor în adstratul mitologiei române. Astfel stratul în plină desfășurare se va prezenta în viitor ca o nebulosă care se depărtează mai încet sau mai rapid de *prezentul continuu al viitorului*, pentru a-și lăsa în urmă drumul în adstrat.

În procesul mitogenezei române se impun *contribuțiile unor componente mitogenetice* ce țin de substratul mitologiei române, și ale unor *elemente mitice suprapuse ulterior*, provenite din *interferențe* și *influențe culturale*, mai mult sau mai puțin precise și directe, care alcătuiesc *adstratul mitologiei române*.

*Componentele mitogenetice* fac parte integrantă din mitologia română. Cu toate că ele intră organic în structura mitologiei române, se îmbină între ele în proporții de *echilibru stabil*. Fără echilibrul lor stabil nu se pot concepe *autohtonitatea*, *omogenitatea*, *unitatea*, *identitatea* și *particularitățile* mitologiei române. Componentele mitogenetice alcătuiesc deci scheletul identiv-axiologic al oricărei *etnomitologii*.

Iar *elementele mitice* provenite din *interferențe* și *influențe culturale ulterioare*, de obicei tardive, sînt adăosuri care de cele mai multe ori *subliniază* sau *extompează* trăsături și aspecte secundare ale fondului mitologic român. Ele nu elimină, ci reduplică, sînt *florilegii* și *marginalii*, care intervin în fabulația și mai ales în *anecdotică mitică*.

În această situație aparte, elementele mitice provenite din *interferențe* și *influențe accidentale*, impuse de cuceritor sau adoptate din interese de grup sau categoric zonale, reduplică aspectele minore ale *mitologiei*; cele ce țin de *demonologie*, de *miturile eroi-comice* și, rar, de unele *semidivinități imprecise*.



„Mitologia română se întindea pe două componente mitologice: componenta dacă (sau traco-nord-dunăreană, numită adesea componenta tracă) și componenta romană. Nu trebuie uitat că ambele componente mitologice la rîndul lor sînt, fiecare în parte, sinteza mitogenetică a altor componente anterioare: cea dacă e sinteza unei componente pelasgice (adică a celor pămînteni, a nativilor sau indigenilor primitivi) cu componenta *indo-europăeană* (a valurilor de populații indo-europene), care au alcătuit împreună en autohtonii *etnogeneza dacă*. Iar componenta romană e o sinteză foarte complexă greco-latină cu a popoarelor diverse incluse în structura Imperiului roman prin asimilare biologică, culturală și mitologică.

S-a discutat mult despre *pondera* și *prioritatea* unei componente față de cealaltă, în istoria mitologiei române. Partizanii uneia din componente (trășiții sau latinisții) s-au sprijinit pe argumente lingvistice, etnologice, limnologice și de tematică mitică în discuțiile lor, invocînd de fiecare dată prezența și absența unor trăsături, numărul, valoarea și ponderea lor în structura mitologiei române, capacitatea de asimilare și circulație a motivelor mitice pe teritoriul Daciei, în baza argumentelor de teren, muzeu, arhivă și comparativ-istorice. Partizanii fiecărei componente mitogenice au enunțat *întîi teorii antagoniste, irealiste și ireconciliabile prin exclusivismul lor*, pentru a ajunge apoi la *ipoteze convergente, realiste și conciliabile* prin aportul lor reciproc.

Lăsăm la o parte teoriile antagoniste care în stadiul actual al cercetărilor de mitologie sînt depășite. Ne oprim și insistăm asupra *ipotezelor convergente* care rezolvă obiectiv și corect tematica și problematica substratului mitogenice române.

Între aceste două ipoteze (tracă și latină) a existat un dialog de principii, o dispută de metode de investigație, demersuri și contra-opinii, care în exagerările lor nu au încetat decît parțial în vremea noastră.

Pentru a putea sesiza temeiurile ambelor ipoteze asupra mitologiei române sîntem nevoiți să schițăm, în linii mari, *întîi* ipoteza latină și apoi ipoteza tracă a mitologiei române, deoarece în prima ei fază de enunțare ipoteza tracă se prezintă ca o reacție teoretică, metodologică și ilustrativ-documentară față de partizanatul și exagerările ipotezei latine și numai în a doua fază se infușează ca o explicație sistematică, care se bazează pe argumente peremptorii, ce urmăresc adevărul științific dintr-un unghi de vedere propriu. S-ar putea spune că protagoniștii ipotezei trace au învățat sum să abordeze istoric problema din experiența metodologică a ipotezei latine și a protagoniștilor acesteia.

2. *Ipoteza latină.* — *Ipoteza latină a mitologiei române* este o consecință logică a concepției latiniste a culturii române. În unele din enunțurile ei a fost elaborată de Dimitrie Cantemir în secolul al XVIII-lea. Sub raportul consecințelor ei, Dimitrie Cantemir nu a tras concluzii consecutive logice. Cum vom constata în cele ce urmează, mitologia română, după Dimitrie Cantemir, deși era impregnată de divinități greco-latine, era considerată dacică în structura ei globală. Inconsecvența teoretică a lui Dimitrie Cantemir referitoare la geneza și conținutul mitologiei române ne face să susținem că ipoteza latină a mitologiei române a fost enunțată, în toată plenitudinea ei, abia mai tîrziu, de cărturarii transilvăneni. În activitatea lor ideologică, politică și culturală de tip iluminist, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, aceștia au creat *întîi Școala ardelenă* și apoi curentul latinist, numite astfel după

caracterul conținutului lor. În cadrul acestor activități complexe au pus și problema mitologiei române.

Atît reprezentanții Școlii ardelenice, cit și cei ai curentului latinist au urmărit, paralel cu problema limbii și istoriei poporului român, și studiul originii și structurii culturii, a unității acestei culturi la toate ramurile poporului român, a continuității ei istorice pe aceste meleaguri și a specificității ei etnice și naționale. Cercetarea tematicii și problematicei culturii române a stat la baza demonstrării latinității românilor, pusă în slujba nobilă a revendicării drepturilor sociale, politice și culturale ale românilor de sub regimuri străine și asupritoare.

În sprijinul latinității românilor, atît cărturarii transilvăneni, cit și cei moldoveni și munteni au invocat, pe lîngă argumente de ordin istoric, filologic și etnografic, și argumente de ordin mitologic: sistemul de superstiții și credințe, familia de divinități, formele de cult, sanctuarele acestora, relice etnografice și reminiscențe folclorice care perpetuează în conștiința poporului român moștenirea spirituală latină.

Corifeii Samuel Micu-Klein, Gheorghe Șineai, Petru Maior, Ion Budai-Deleanu și alții au susținut, pe lîngă puritatea latină a etniei și a limbii române, și *puritatea latină a mitologiei române*, iconă fidelă a superstițiilor, credințelor, datinilor și tradițiilor latine. Deși majoritatea ideilor enunțate referitor la mitologia română de corifeii Școlii ardelenice au fost judicioase și fecunde, unele au fost exagerate și în consecință sterile.

Ideile Școlii ardelenice privind mitologia română au fost preluate, în secolul al XIX-lea, de *curentul latinist*. În cadrul acestui curent de idei, preocupările de mitologie își găsesc tot mai mult ecou. Se traducea multă mitologie greco-latină, se urmăresc și se descoperă *paralelisme, similitudini, identități* tot mai izbitoare. Purtătorii de cuvînt ai curentului latinist adoptă fără rezerve ipoteza „latinistă” a mitologiei române: Aron Pumnul (*Lepturarii românesce*, 6 vol., 1862), August Treboniu Laurian și I. O. Massim (*Dictionarul limbii române*, 1873), Atanasie M. Marienescu (*Poesia populară. Balade alese și corese*, 2 vol., 1859 și 1867; *Poesia populară. Colinde*, 1859; *Mari descoperiri*, 1872; *Cultul păgîn și creștin*, 1884), Elena Niculiță-Voronea (*Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică*, 3 vol., 1903; *Studii în folklor*, 1908, 1912 — 1913) etc. Atanasie M. Marienescu crede că poezia populară și mai ales colindele române conțin „(...) *suceniruri mărețe* (...) din datinele străbunilor noștri, încă din Italia” și că acestea sînt certificate de naționalitate latină a poporului care le-a creat. La rîndul ei, Elena Niculiță-Voronea menționează (în „Precuvintarea” la *Studii în folklor*) că „(...) materialul (mitologic) adunat (...) mi-a deschis un cîmp larg pentru tragera unor paralele între credințele populare la români și alte popoare ale căror mitologii le-am studiat”. Aceste alte popoare sînt cu precădere: grecii și latini.

Mitologiștii români încadrați în curentul latinist au încercat să elimine din contextual literaturii populare mitice și în speță din cel al mitologiei populare românești ceea ce nu era considerat latin și totodată să demonstreze că în esența ei *mitologia română, golită de influențe, contaminări și decaluri mitice nelatine, rămîne totuși eminamente latină* în fondul ei mitopeic, în semnificațiile ei simbolice și în transmiterea ei ilustrativ-documentară.

Ipoteza latină a folosit în enunțurile ei mitologice două categorii de argumente: unele reale, obiective, concludente și care prin forța de-

monstruții lor logice și funcționale, descoperă fondul mitologic local de origine latină, și altele ideale, subiective, neconcludente și de nesăbuit. Lăsând la o parte argumentele subiective, neplăzibile pe plan mitologic, se poate conchide că ipoteza latină a mitologiei române a degajat, selectat și valorificat din fondul mitologic românesc datele, elementele, aspectele și complexele mitice de esență latină care alcătuiesc o parte inalienabilă a patrimoniului mitologic al poporului român. A. Aramburster aduce unele lămuriri în această privință (în *Romanitatea românilor*, 1972).

3. *Ipoteza tracă*. — Ipoteza tracă a fost enunțată paralel cu ipoteza latină de cărturarii din cele trei țări românești și apoi din România, în secolul al XIX-lea și mai ales în secolul al XX-lea, fiind atitudine față de unele exagerări ale Școlii ardelenice și ale curentului latinist, justificate psihologic și politic în perioada de afirmare a drepturilor la unitate, independență și suveranitate națională ale poporului român, rupt în trei părți; totodată a urmărit să completeze lacunele devenite astfel inevitabile ale ipotezei latine. Nu a avut la baza ei o literatură de specialitate tracologică (cum are astăzi), care să fi creat o școală tracistă, și nici o avalanșă de opinii științifice militante care să fi generat un *curent tracist* în cultura română. A emanat din ambianța unor reviste și cercuri literare care urmăreau numai la modul ideal extrapolarea și valorificarea unui dacism mai mult romantic decât științific, promovat de cercetări pseudoetnografice, pseudofolclorice și pseudoartistice populare de presupus sau incertă sorginte dacă. Cele mai multe asemenea reviste și cercuri literare gravitau în jurul unor personalități literare marcante în acea vreme.

Deși Dimitrie Cantemir a fost un precursor al Școlii ardelenice și prin aceasta al curentului latinist, și a pledat pentru purismul limbii și originii poporului român, sub raportul mitologic se poate spune că a fost și un precursor, sui generis, al ipotezei tracă a mitologiei române. El a susținut că deși mitologia română conține multe divinități greco-latine e, în esența ei, *dacică* și că dacismul ei este de origine scitică, scitii începând să fie considerați de atunci precursorii, dacii nu genitorii slavilor. Teza scitismului mitologiei române este o eroare științifică. În enunțarea ei Dimitrie Cantemir nu folosește argumente scoase din folclorul român, ci numai argumente de ordin politic, deoarece în acea vreme principele moldovean conta pe ajutorul țarului Petru cel Mare pentru lupta de eliberare a Moldovei de sub suzeranitatea otomană. Afirmările lui eronate au fost infirmate de cercetările ulterioare de mitologie scitică, pe baza documentelor istorice, arheologice, lingvistice și etnologice.

Fundamentarea tracistă a mitologiei române pe plan literar se datorește lui Gh. Asachi, D. Bolintineanu, Mihai Eminescu și alții; pe plan paleontologic: B. P. Hasdeu, Nicolae Denasagiu, Vasile Pârvan, Radu Vulpe, I. C. Drăgan; pe plan mitologic: Lucian Blaga, Mirecea Eliade și alții.

În cele ce urmează ne propunem să marcăm etapele principale de dezvoltare științifică și personalitățile culturale care au îmbrățișat și promovat ipoteza tracă a mitologiei române, pentru a conchide asupra contribuției reale, obiective și concludente a acestei ipoteze la o cunoaștere mai deplină a mitologiei române.

Primul enunț laborios al ipotezei tracă a mitologiei române se datorește lui B. P. Hasdeu. Acesta, în unele lucrări păstrate în manuscris (cum ar fi *Zalmoxe*) și în alte lucrări de amănunt, cum

ar fi articole de revistă („Columna lui Traian”) sau de dicționar (*Ethnologicum Magnum Romaniae*, 3 vol., 1886 — 1898), scoate în evidență, cu lux de argumente, uneori cu fantazie, și subliniază cu promptitudine elemente și aspecte mitice autohtone traco-ilirice. În susținerea ipotezei tracă a mitologiei române, B. P. Hasdeu folosește documente convergente lingvistice, istorice și etnografice.

Al doilea investigator în domeniul tracologiei mitologice române este Nicolae Denasagiu. Acesta, într-o lucrare masivă (*Dacia preistorică*, 1913), atât de disentanțiat în literatura română de specialitate, se străduiește să demonstreze că mitologia pelasgă de tip uranic, confirmată de literatura antică greco-romană, este un produs carpatic. După dînsul, mitologia pelasgă străbate prin mitologia tracă nord-dunăreană pînă în mitologia succesoră română. Simulacrela și incintele sacre ale multor divinități uranice se găsesc sub formă de stînci antropomorfe și locuri de cult în Carpații meridionali. Meritul lui Nicolae Denasagiu constă nu atât în *istoricitatea mitologiei pelasge*, pe care drept vorbind nimeni nu o cunoaște precis, cît în *grandoearea concepției acestei mitologii*, pe care o consideră primogenică și generatoare de alte mitologii istorice, ce o succedează în Europa, cît și în corespondențele pe care le găsește în folclorul mitic al popoarelor succesoare pelasgilor și neamurilor tracă și anume popoarelor *neotrace*, cu referințe speciale la poporul român.

Însă fondatorul tracologiei române, Vasile Pârvan, este totodată și reformatorul ipotezei tracă, devenite între timp *traciste*. Preconizînd investigații de *tracologie arheologică* și în mod inevitabil investigații asupra civilizației și culturii tracă propriu-zise, *traco-geice*, *traco-scitice*, *traco-greco-scitice* și *traco-romane*, Vasile Pârvan atinge prin forța lucrurilor și problema cercetărilor sistematice, obiective și istorice ale străvechii mitologii autohtone. În aceste condiții enunță în termeni noi ipoteza tracă a mitologiei autohtone și prin aceasta a mitologiei române, pornind de la descoperiri arheologice traco-geice, pe care le consumăzîntă într-o lucrare masivă, în *Getica, o protoistorie a Daciei* (1926), și apoi în alte lucrări de sinteză (*Dacia, Civilizațiile străvechi din regiunile carpato-danubiene*, 1937). Civilizația și cultura dacă, deși influențate de celți și greci, își păstrează autenticitatea și sub dominația romană. *Dii indigetes*, zeii autohtoni, au fost „adorati pe vîrfuri singuratic”, numele lor au relevat „atribute toponimice”, iar „dedicațiile tracă către zeii regionali” au corespuns „credințelor tracă”. O dată cu „așezarea romanismului în Dacia, caracterul trac se estompează în creațiile mitice, fără ca totuși să dispară”, spune Vasile Pârvan. Iconografia dacă a mitologiei autohtone face loc acum iconografiei daco-romane, mai complicate și mai semnificative pe plan politic.

Cercetările de *tracologie în România*, după considerațiile lui Radu Vulpe, consemnate într-un amplu studiu intitulat: *Histoire des recherches thracologiques en Roumanie*, au rădăcini profunde. Ideea latinistă nu a șters amintirea istorică a traco-carpato-danubienilor, deși sursele istorice „în secolele obscure” ale feudalismului timpuriu au ignorat prezența și numele românilor (a protoromânilor și străromânilor), considerându-i valahi. Primele preocupări referitoare la originea românilor se datoresc *umanistilor italieni*. Înel afirmarea elementului dac în conștiința națională a românilor s-a cristallizat începînd din secolele XIII — XIV, o dată cu consolidarea statelor românești, Transilvania, Moldova și Muntenia. Începutul cercetărilor moderne referitoare la daci și geții îl marchează

secolul al XIX-lea cițiva invatați europ. B. G. Niebuhr, G. Mannert, C. Müllenhoff, W. A. Maciejowski, A. D. Certkov, T. Brun, iar printre români: Nicolae Stoica din Hateg, Timotei Cipariu, D. Bojincă, Mihail Kogălniceanu, Cezar Bolliac, B. P. Hasdeu, Alex. Odobescu, Gr. Tocilescu. În secolul al XX-lea Vasile Pârvan deschide un drum nou *tracologiei științifice* prin cercetările lui de teren, metoda riguroasă de investigație și rezultatele consemnate în vasta lui monografie arheologică *Getica*. Opera lui Vasile Pârvan o continuă o serie de oameni de știință, care au constituit o adevărată *școală arheologică*: Radu Vulpe, Constantin Daicoviciu, Emil Condurachi, Dumitru Tudor, Dorin Popescu, Vladimir Dumitrescu, Gabriela Bordenache și alții. Prin toți acești oameni de știință tracologia română la un avânt deosebit, mai ales după al doilea război mondial, începând cu regimul de democrație populară. La activitatea lor s-a adăugat aceea a arheologilor Ion Nestor, D. Berciu, Mircea Petrescu-Dimbovița, C. Nicolăescu-Plopșor, Eugenia Zaharia, Maria și Eugen Comșa, Alexandru Vulpe, Radu Florescu, N. Gostar, C. Preda, Vl. Zăra, Gh. Bichir, Gh. Diaconu, Petre Diaconu, Ion Horațiu Crișan, M. Babeș și alții. *Noua școală de arheologie* dezvoltă o întreagă rețea de șantieri arheologice, efectuează cercetări de teren pentru toate epocile istorice și publică o colecție de monografii. În ultima perioadă de dezvoltare a tracologiei științifice oamenii de știință români participă la cele două congrese internaționale de tracologie (primul la Sofia în 1972 și al doilea la București în 1976).

Ca o consecință a dezvoltării tot mai sistematice a tracologiei s-a înființat un Institut național român de tracologie sub conducerea lui D. Berciu, care desfășoară o activitate de îndrumare științifică pe țară, îndeosebi în rindul arheologilor ce lucrează în muzee de arheologie și tracologilor de formație nouă.

Obiectivele cercetărilor tracologice românești s-au focalizat asupra deosebirilor și asemănarilor de cultură și civilizația tracilor nord- și sud-dunăreni, a contactului cu lumea antică greco-romană, a ceea ce au luat și au dat celor cu care au venit în contact, a caracterului lor indo-european, a aportului lor la istoria popoarelor din sud-estul Europei și în alte spații europene, a succesiunii lor culturale la aceste popoare, în compoziția lor etnogenetică sau etnoculturală.

Cu prilejul celui de-al doilea congres internațional de tracologie de la București s-au dezbătut multe teme de mitologie traco-dacă, care au fost incluse în actele congresului și unele în câteva lucrări apărute anume pentru congres: I. I. Russu, *Elemente traco-getice în Imperiul roman și în Bizanțiu* (București, 1976); C. Preda, Alex. Vulpe (editori), *Thracodacica, recueil d'études* (București, 1976). Tot acum Radu Vulpe publică *Studia Thracologica* (București, 1976), în care se referă atât la tracii nord-dunăreni, cât și la cei sud-dunăreni, în baza rezultatelor cercetărilor asupra unor cetăți, forme de civilizație, divinități și instituții traco-dacă.

În ultima vreme tracologia română și-a extins cimpul cercetărilor la toate domeniile de abordare științifică, inclusiv cele de filozofie a culturii, de sociologie a culturii, de etnologie (etnografie, folclor și artă populară), de mitologie. În expunerea temelor și problemelor de mitologie română nu putem renunța la folosirea rezultatelor tracologiei mitologice, cînd ne referim la substratul și ereditatea mitologică.

Paralel cu activitatea tracologică menționată în țară, a desfășurat o activitate tracologică în străinătate Iosif Constantin Drăgan. Inițiator, organizator, editor și susținător al tracologilor, I. C. Drăgan a publicat

elveitea lucrări în care se ocupă și de mitologia tracă: *We the Thracians and our millimillenary History* (vol. I, Milano, 1976, cap. „Mitologie și istorie”), apoi *Ideali și destine. Esau asupra evoluției conștiinței europene* (București, 1977, cap. „Confluente mitologice”). În aceste lucrări continuă, într-o formă nouă adaptată cerințelor vremii noastre și o interpretare personală, opera lui N. Densușianu. După I. C. Drăgan, „mitologia tracă este prima istorie a Europei”, pentru că exprimă în esența ei o istorie pelagică, istorie a oamenilor născuți din pământ în vremi imemorabile, o istorie rezultată din incipiența pământului locuit de popoarele traco-dacă, care premerge în timp celelalte popoare europene, încheiate ca atare mai târziu. O istorie veridică, după I. C. Drăgan, nu este numai o sinteză abstractă a unor documente de arhivă sau de muzeu, ci și o sinteză concretă a vieții de toate zilele, a suferințelor și bucuriilor, a dorințelor și visurilor, cu proprii termeni: „Într-un fel, istoria trebuie privită și prin prisma poetică [à la manière d'Aristote], iar destinul și evoluția unor popoare, văzute și în cuprinsul unor metafore [à la manière du mythe]” (*Ideali și destine*, 37).

I. C. Drăgan publică un buletin de tracologie și organizează din doi în doi ani simpozioane internaționale de tracologie pe contul său (primul simpozion internațional a avut loc la Roma în 1978, al doilea tot la Roma în 1980, al treilea la Palma de Mallorca, în Spania, 1982 și al patrulea la Boston, în S.U.A., 1984).

E interesantă poziția lui Lucian Blaga față de ipoteza tracă în raport cu mitologia română. Deși serie cu patos despre revoluția fondului ancestral dac în cultura română, nu face o profesiune de credință științifică din ipoteza tracă, în felul cum întrezărește el mitologia română. Lucian Blaga consideră mitologia implicată în opera lui de filozofia culturii în funcție de determinarea fenomenului cultural românesc. În lucrarea *Spațiul mioritic* (1936), din vasta *Trilogie a culturii*, Lucian Blaga întreprinde o aplicație practică a teoriei stilului ca orizont spațial și temporal al subconștientului colectiv la viața spirituală a poporului român. Orizontul spațial și temporal al culturii române, și deci implicit și al mitologiei române, este spațiul ondulat, care urcă și coboară plaiurile carpatice, denumit, în termeni autohtonizanți, „spațiul mioritic”, și este timpul ondulat, în valori de retragere și intrare în istorie, de stagnare și propulsie în viața social-politică. În acest spațiu și timp mitoritic a trăit populația preromânească din Dacia și apoi aceea românească din țările române, populație de origine dacică și daco-romană. Trăgînd consecințele acestei teze de filozofie a culturii pe plan mitologic, deducem logic că mitologia autohtonă, după Lucian Blaga, ar trebui să reflecte un proces mitoritic continuu, adaptat la concepția despre viață și lume a autohtonilor după coordonatele stilistice ale spațiului și timpului mioritic, determinate de categoriile abisale ale psihologiei indigene, în conformitate cu destinul creator pastoral-agricol al poporului român.

Gheorghe Mușu consacră ipotezei traco-dacă cercetări de *lingvistică mitologică*. Tehnica de abordare a tematicii mitologiei române pornește de la analiza semantică a numelor genuine ale divinităților (demoni, semi-zei, zei și eroi) la analiza riturilor corelate și de la acestea la mitoriturile lor literaturizate. Aceste trei trepte de argumentare lingvistică a ipotezei traco-dacă de dezvoltare a stratigrafiei mitoritice, care coboară din era noastră pînă în comuna primitivă. În lucrările lui de mitologie: *Zei, eroi, personaje* (1971), *Din istoria formelor de cultură arhaice* (1974), *Din mitologia tracă* (1980) trece în revistă caracterul antagonic și bipolar al unor zei traci ca Diony-



sos — Zolturdus, Zalmois — Gebelste etc., socotite divinități nucleare ale mitologiei autohtone, ce au lăsat supraviețuiri și reminiscențe mitice în folclorul românesc până în vremea noastră.

Cel mai profund interpret al mitologiei române din perspectiva istoriei culturii universale este Mircea Eliade. Consecvent în cercetările lui teoretice și în cele aplicative la analiza fenomenului mitic ca un fenomen originar care evoluează în timp și spațiu până la sacralizarea generală a profanului, investighează și folclorul mitic românesc, cu reminiscențele și supraviețuirile lui, pentru a descoperi fragmentele unor mituri, resturile unor imageri și simbolistici hermeneutice autohtone dace. Descoperă astfel scenarii mitice esențiale, tehnicile rituale de sacralizare și cele ceremoniale de desacralizare, aspectele ideative ale creației mitopoetice autohtone, structura sistemului mitic și funcțiunea lui istorică. Serie studii comparativ-istorice asupra paleofolclorului dac, dintre care ultimul *De Zalmois à Gengis Khan* (1970) concentrează într-însul esența concepției lui asupra unor probleme ale mitologiei preromâne și române. Fără să afișeze cu ostentație ipoteza tracă a mitologiei române, o susține în subsidiar cu argumente de ordinul istoriei religiei și a culturii. În fond, pornește de la tradițiile mitologice ale poporului român privit în perspectiva istoriei universale, pentru a ajunge la esența acestei mitologii reverberate în conștiința altor creaturi populare. Sesizează cele trei nivele de concretizare mitică autohtonă, nivelul geto-dac, cel daco-roman și cel românesc. În baza fragmentelor mitice trace nord-dunărene stabilește o parte din sistemul divinităților daco-romane, ritualul corespunzător, tradițiile mitologice populare autohtone. Reconstituie apoi unele aspecte ale mitologiei române referitoare la cosmogonie, teogonie, antropogonie și etnogonie. Ultima fiind de altfel și cea mai solicitată de materialele de teren. Dar e vorba și de structura parțială a mitologiei române și de instrumentarul ei sacru.

Studiile referitoare la etnologia dacilor, la cultul unor divinități dace, al unor eroi civilizațorii sau legendari și la unele produse literare care glorifică toate aceste motive aduc o contribuție substanțială la cunoașterea structurii și promovarea unor teme ale mitologiei române, ca și consacrară lor în literatura de specialitate.

Dacă încercăm acum o privire retrospectivă asupra rezultatelor de etapă datorate ipotezei trace a mitologiei române, constatăm unele paralelisme și similitudini cu rezultatele de etapă ale ipotezei latine.

Cu toată contribuția reală, obiectivă și concludentă, ipoteza tracă a ajuns prin unii din protagoniștii ei la exagerări traciste care au repetat, în alte condiții și din alte perspective, exagerările latiniste ale ipotezei latine și prin aceasta au ajuns la argumente neconcludente și sterile.

Astfel, O. Bulosiu<sup>2</sup> consideră că mitologia română se reduce la o creație eminamente pastorală și aceasta la o expresie exclusiv transhumană, care continuă și vehiculează miturile arhaice trace cu magia lor implicită. Iar poetul Ion Gheorghe<sup>3</sup> analizând arhetipurile unor pietre magice socotite statuete și figurine, după metoda lui Daniel Ruzo, le consideră magice, generatoare de mituri autohtone de tip trac. Prin ele se explică mitogeneza tracă în perspectiva prezentă: crearea onului cosmic, a lumii genuine, a lumii lui Barbă-Cot, a centaurilor trace, a babelor și numelor, oinelor, a păstorilor miraculoși etc. Opera lui Ion Gheorghe, o mitologie autohtonă de tip trac, reprezintă o creație mitopoetică de ordin literar, care vine și completează pe anumite laturi pe aceea a unor poeți, dar rămâne totuși o creație tracizantă, nu tracistă.

În condițiile de exagerare a rolului ei, valoarea științifică a ipotezei trace a mitologiei române poate fi pusă în discuție. Ca și în cazul ipotezei latine a mitologiei române, exagerările trebuie combătute și erorile amendate prin control reciproc.

În concluzie, ipoteza tracă a mitologiei române nu poate anula contribuția reală, obiectivă și concludentă a ipotezei latine, precum ipoteza latină nu a putut împiedica contribuția ipotezei trace, pentru că ambele ipoteze reprezintă o parte din explicația întregii mitologii române. Aceste două ipoteze nu sînt antagonice, ci complementare, se completează și completează reciproc. Golurile uneia sînt umplute de rezultatele cercetării celeilalte. De aceea, socotim că numai o sinteză integratoare a acestor două ipoteze științifice referitoare la geneza, compoziția, structura, vizuirea și specificitatea mitologiei române, prin eliminarea exclusivismelor și exagerărilor reciproce, poate duce la o explicație nouă și validă a mitologiei române, care în esența ei este daco-latină.

**3. Ipoteza daco-latină.** — Din expozeul nostru în legătură cu cele două ipoteze anterioare am lăsat să se înțeleagă că noi opinăm pentru ipoteza daco-latină. În acest sens am publicat cu ani în urmă un studiu referitor la mitogeneza română, în care am remarcat proporția aproximativă a celor două componente mitologice (dacă și latină) în structura mitologiei române. Am susținut atunci că *mitogeneza* este un aspect al *culturogenezei* române și *culturogeneza* la rîndul ei un aspect al *etnogenezei* române. „Mitogeneza a fost și a rămas *latura dinamică, nervus rerum-ul cultural al etnogenezei*”.

Ca parte constitutivă și dinamică a etnogenezei, mitogeneza este un proces cultural complex, nelimitat în timp, însă limitat în spațiu la poporul generator, care relevă relații concrete între istorie și spiritualitatea lui etnică. Uneori analiza științifică a mitogenezei pune accentul pe *istoricitatea mitului* (ce nu trebuie confundată cu *istorizarea mitului*) și alte ori pe *mitologizarea istoriei* (care nu trebuie confundată cu *mitologizarea sau chiar mitificarea istoriei*).

La cele spuse în acest studiu sintetic sîntem nevoiți să adăugăm cîteva considerații analitice:

1. în substratul mitogenezei române au intrat implicit și *elemente mitice preistorice paleoeuropene*, pe lângă *cele indo-europene*, din care fac parte integrantă cele trace nord-dunărene sau geto-dace și cele etnice romane sau latinofone din Imperiul roman;

2. în mitogeneza română predomină însă elementele daco-latine care au promovat *mitologia daco-romană*, fără de care nu poate fi concepută și nici documentată mitologia română;

3. structura generativă a acestei mitologii daco-latine (și implicit a celei române) prezintă ponderi diferite sub aportul fondului și formeii, al conținutului și expresiilor ei mentale mitice. Astfel, uneori conținutul poate fi daco-getic și expresia mentală mitică latină, și alteleori conținutul poate fi latin și expresia mentală mitică daco-getică. Se înțelege că nu ne referim la exagerările *școlii tracologice* și nici ale *școlii latiniste*, ci numai la ceea ce a fost și a rămas încă viu, concret, din datinile și tradițiile daco-latine în mitologia română.

Pentru a sesiza complexitatea și complementaritatea acestei probleme, vom cita cîteva exemple concludente de conținuturi și expresii mentale ale unor mituri dominante în mitologia română.

Conținutul unor mituri daco-geleice seamănă foarte mult cu expresia mentală latină: mitul arborelui cosmic ca arbore sacru, mitul strămoșilor și moșilor ca lari și penai, mitul sorții, ca Fatum și Pareo, mitul spiritelor răscitoare ca strigoi și fantome, mitul cerului total ca Uranus, al pământului mămă ca Mater Terra sau Gaea etc. Invers, conținutul unor mituri latine resemnifică după expresia mentală daco-geleică: mitul ciclopilor și al gigantismului, mitul lui Apollo și al Dianei, mitul izvoarelor sacre, unele mituri meteorologice și calendaristice, cîteva mituri animaliere și de bestiar, mitul lui Hercule, istoria mitică a împăratului Traian (care nu trebuie confundat sub raport tematic cu mitul istoriat al împăratului Traian și al prințesei Dochia).

Așa cum am constatat în alt capitol al mitologiei române, ponderea miturilor prin conținutul și expresia lor mentală nu face să se incline balanța de o parte sau alta a componenței mitogenezeice, pentru că nu predominarea contează, ci restructurarea generativă a acestor două componente într-o a treia, conform unei noi concepții de viață și unei noi viziuni mitologice degajate din această concepție. La această restructurare componențială daco-geleică sau latino-dacă ceea ce ne interesează este *matricea genetică*, care se arată a fi de tip *indo-european*, în care matrice, cum vom constata, intervin în evul mediu elemente componențiale heterochtone, în fond neo-indo-europene slave și germanice.

**5. Interferențe și influențe mitice feudale.** — Studiul ipotezelor mitologiei române nu epuizează problema conținutului, structurii și valorii izvoarelor mitologiei române decât sub aspectul substratului. În ceea ce privește *adstratul mitologiei române*, adică *stratul împrumuturilor* din epoca feudală (timpurie și parțial în dezvoltare), trebuie cu parcimonie să luăm în considerație și împrumuturile survenite de la unele populații migratoare așezate temporar pe teritoriul Daciei postromane și care au conviețuit cu localnicii un timp limitat, fiind fie asimilate, fie migrând mai departe în vestul sau sudul Daciei.

Numim *surse secundare de mitologie română* toate acele elemente mitice provenite din *interferențe și influențe culturale* exercitate de unele popoare în migrație, cu care s-a conviețuit și au fost asimilate, elemente care în prezent pot fi depistate și analizate la justa lor valoare. Ne referim pentru perioada dinaintea erei noastre la *celți* (a căror contribuție intră în adstratul mitologiei protodace și mai apoi, prin asimilare completă, în mitogeneza dacică) și pentru primele secole ale e.n. la elementele mitice provenite de la *populații germanice și slave* (a căror contribuție intră în adstratul mitologiei române).

În ordine istorică, *celții* au lăsat cîteva vagi urme culturale în substratul mitologiei române, dintre care pe noi ne interesează îndeosebi cele mitice, care au pătruns în mitologia dacică, apoi daco-romană și, în cele din urmă, prin *ereditate culturală*, în mitologia română.

Triburile celtice intră din vest și nord-vest pe teritoriul Daciei preistorice în secolul III î.e.n. și conviețuiesc cu protodacii și dacii pînă în secolul I e.n., cu unele prelungiri pînă la cucerirea Daciei de către romani. În perioada migrației celtilor în Dacia au intrat cîteva elemente de viață materială celtică în sfera de interes a dacilor.

Dar și elemente de viață spirituală celtică se includ în cultura și chiar mitologia dacică. Vasile Pârvan (*Getica, o protoistorie a Daciei*, ed. a II-a, de Radu Florescu, București, Editura Meridiane, 1982) prezintă

pe celți ca locuitori ai Daciei, ca element cultural în Dacia, studiază celtizarea Daciei și celtismul în arta dacică. Mergînd pe urmele lui Vasile Pârvan, Al. Nour<sup>4</sup> descrie „totemismul cavalin celtic”. Tribul celtic al galaților se considera frîu unei *iepe sacre*. Mit care s-a transformat în basmul mitic al lui Ion Creangă, în „Făt-Frumos fiul iepii”. Celții posedau o bogată *zoomitologie*, în care excelau: șarpele, cocoșul, vulturul etc. Celții figurau soarele prin roată și cruce simplă sau gamată. Divinitățile erau „invizibile, anonime, fără altare și temple”. Tirizii, în fața de mare consolidare social-politică în occidentul Europei își perfecțiază o imagerie mitologică aparte.

În lucrările de istorie a românilor pentru epoca dacică sînt incluse viața, civilizația și cultura celtilor care au intrat înții în impact și apoi în conviețuire cu dacii<sup>5</sup>. Invers, unele elemente de cultură dacică care au intrat în preocupările celtilor<sup>6</sup>.

Elementele de viață spirituală ale celtilor din Dacia au fost prezentate indirect de studii generale de tipul monografiilor tematice. Mitologia celtică a avut înții o demonologie și o eroologie dezvoltată. Unele grupe etnice de celți au fost confundate cu populațiile hiperborene, pentru că au lăsat urme de monumente megalitice și un simbolism complicat al nordului întunecat, o castă sacerdotală — druzii —, sanctuare de piatră, gropi rituale, cîteva arbori sacri: *stejarul* (pe care creștea *eișul* — simbolul vieții) și *alunul*. S-a descoperit la ei *cultul capetelor tăiate* prin vinătoarea de capete, ca și cultul sacrificiilor umane<sup>7</sup>. Referindu-se la moștenirea celtică în sud-estul Europei, D. Bereanu scrie: *puterea boienilor* (o populație celtică din Dacia) a fost desființată de regele Burebista, iar restul unor *este celtice de la periferia Daciei* au fost eliminate de cucerirea romană. În Dacia, celții contribuie la finalizarea culturii latene. Lăsa moștenire „stilul celtic” în artă, care s-a menținut mult timp, la unele popoare europene, pînă în plin ev mediu<sup>8</sup>.

Unele elemente de cultură celtică s-au transmis în viața spirituală a dacilor și prin daco-romani la români, chiar pînă în epoca modernă. Cîteva din aceste supraviețuiri culturale și îndeosebi mitologice au fost surprinse și expuse într-o lucrare de sinteză de Virginia Cartianu, referitoare la urme celtice în cultura românească, în care își propune să „contureze celtismul românesc prin analiza concordanțelor dintre mituri și legende din literatura română și sursele celtice”<sup>9</sup>. Autoarea consideră celtismul „o componentă în spiritualitatea și cultura românească”<sup>10</sup>.

Studiul Virginiei Cartianu abordează celtismul de pe pozițiile etnologiei române. Se poate în evidență, din această perspectivă, „corespondențele celtice în ornamentica românească”: crucea inserată în cere și spirala înălțuită. Motivul „roatei solare” cu patru spițe, descoperit în arta popoarelor succesoare celtilor, în secolul al V-lea al e.n., cu inscripții în alfabetul ogam, se întâlnește, bineînțeles fără inscripții, în arta populară românească, în crucile funerare din Maramureș și din Țara Hațegului. Cercetarea paralelă de arheologie celtică și artă populară românească a revelatoare. Asimilările de motive celtice în literatura populară românească se referă la unele animale totemice devenite mai apoi embleme pentru mitologia celtică: *mistrușul* (uneori porcul) și *corbul*. Aceste animale „apar frecvent în basmele și superstițiile poporului român” și autoarea dă suficiente exemple concrete, similare celor din literaturile populare occidentale. În privința „abitudinii celtice în fața unor mistere cosmice” se referă la sentimentul naturii în opera literară populară, dar și cultă

(Mihail Eminescu, Calistrat Hogea și Mihail Sadoveanu), ca și la concepția morții în poezia populară română, fiind unele aluzii la Marea Treceere din lumea celor vii în lumea umbrelor. Cântarea idealului și înlăturarea obstacolelor prezintă similitudini celtice la români. Pune accentul pe tema sacrificiului uman, la celti, pentru realizarea unui scop înalt. Face apropiere cu sacrificiul din legenda Mesterul Manole. Cu propriile-i cuvinte, prin aportul celtic poporului român „și descoperă una din dimensiunile lui istorice”, în fond indo-europene.

Și noi, într-o lucrare consacrată *măștilor populare*, ne-am preocupat de unele reminiscențe etnologice celtice în *proscopofia mitică* la români<sup>12</sup>. Referitor la *măștile de cerb*, am prezentat „dansul pantomimic al cornelor de cerb în România menționând că se aseamănă în unele din elementele lui coreografice cu *dansul corurilor de cerb* din Anglia, în Abbots-Bromley, districtul Stratford-Shire, amestecat cu elemente de *mamis*”. *Masca de bour, de taur sau bou* amintește la daci pe de o parte de taurolatria și tauromahiile din Taurida și orașele Mediteranei și, pe de altă, de *cultura taurului în celți*, de *mascoida de vier* care substituie *mascoida de mistreț* ce se folosea în colinda din Muntenia până în plin secolul XX, în noaptea de sf. Vasile, de unde îl vine de altfel și numele: *colindul cu Sica*<sup>13</sup>. „În secolul al XV-lea se colinda în Anglia, la banchetele invernale, cu un cap de vier pus pe o tîpsie și împodobit cu flori și panglică. Colindulcare s-a păstrat în manuscris în biblioteca Bodleiană din Oxford a fost copiat și publicat în română de Nicolae Iorga”<sup>14</sup>. Textul englez al colindului e asemănător cu textul român. „Acest cap de mistreț în mină îl aduc, / cu panglică vesele și flori de cîmp, / pe toți vă rog cîntați bucurios. / Cei ce sînteiți la masă, / capul de mistreț îl aduc / slavă dînd Domnului. / (...) / Slăviți-l cu cîntec, / fiți veseli, o domni, / mai mult, mai puțin, / așa poruncește al nostru stăpîn / ca veseli cu toți să fiți de Crăciun”<sup>15</sup>. În privința *măștilor de cai* (extrem de variate la români, de la *bastoanele-cai* la *mascoide capete de cai*, la *mascoide corpuri de cai*, la *caii funerari* și *caii de sin Toader*) par a aminti de *caii totemici* sau de *caii fantastici* imaginați de celți în Dacia.

În legătură cu populațiile germanice și slave constatăm de asemenea urme culturale în adstratul mitologiei române, adică în *stratul de imprumuturi parțiale, de dublete terminologice, imagologice și rituale*.

*Goții* (vizigoții și ostrogoții), apoi *gepizii* și alte populații germanice au migrat pe teritoriul Dacoromaniei în secolul al II-lea al e.n. și au lăsat în urma lor câteva elemente spirituale, contingente preocupărilor noastre, care au intrat în mitologia română. Primele relatări referitoare la goți (confundați cu sciții) ne vin de la Dexip, care scrie *Seittele*, în care povestește despre invazia gotică în Dacia în anul 248 e.n.<sup>16</sup>. Celelalte relatări vin de la Iordanes, un istoric got romanizat, care scrie o *Getica*<sup>17</sup> în secolul al VI-lea al e.n., afirmând că „geții sînt goți” și prezintă *unele dicinătăți getice* drept gotice. Zalmoxe este un învățat care devine rege și apoi zeu. El urmează după Zenta și Deceneu. Tot Iordanes susține că „la geți s-a născut *Marte*, pe care înclăciunea poezilor l-au făcut zeu [...] Pe acest *Marte*, goții totdeauna l-au înduplecat printr-un *cult sălbatic* (victimele lui fiind prizonierii uciși)”. Despre *preoții goților* adaugă: „cei care se numesc *cei cucernici*, deschizînd în grabă poțile [cetății], îmbrăcați în *haine albe* au ieșit înainte [lui Filip al Macedoniei] cu gîtlare și au invocat prin cîntec și prin rugăciuni pe zeii lor strămoșești să le fie avorabili și să alunge pe macedoneni”<sup>18</sup>. Descrie pe Burebista și Deceneu,

după sfatul căruia „goții au început să pustiască pămînturile germanilor, pe care acum le stăpînesc francii”. Dezvăluie *înalta școală de filozofie gotică*, trăirea goților după *legile naturii*, păstrate sub numele de *belagines*. Studiază zodiacul, mersul planetelor, stelele și influența lor<sup>19</sup>. Amintește de vizigoți, ostrogoți și gepizi ca neamuri gotice care au ridicat altare și s-au închinat la idoli.

Bogdan Petriceicu Hasdeu a fost preocupat de rîsul vechi germanic al *zelei Filma* din Dacia<sup>20</sup>, în care a urmărit eventualele reminiscențe paleofolclorice în mitologia română. Constantin Diclescu<sup>21</sup> este preocupat de influențele gotice în cultura protoromânilor. Un simplu volum referitor la „relațiile dintre populația autohtonă și populațiile migratoare pe teritoriul României”<sup>22</sup> consacră două studii goților în Dacia (paralel de Gh. Diaconu și de Ion Ioniță) și unul gepizilor (de Kurth Horendt) referitoare la ultimele cercetări arheologice și de economie istorică ale suprastructurii spirituale a migratorilor. Recent, Virgiliu Ștefănescu-Drăgănești a publicat despre *Biblia lui Ulfilas*, care în traducerea lui gotică de factură ariano-creștină, efectuată probabil pe teritoriul Daciei, a folosit și termeni populari daco-romani<sup>23</sup>.

Migrația slavilor începe în secolul al VI-lea e.n. și se încheie aproximativ în secolul al VIII-lea. În procesul conviețuirii între protoromâni și slavi, ultimii sînt asimilați. Prin asimilare au pătruns în cultura română îndeosebi elemente de viață materială și spirituală (lexicale și mitice). Cum slavii în migrație aveau o limbă și o cultură arhaică, spiritualitatea lor era axată pe o cunoaștere mitică și pe comportament magico-mitologic. Așa se face că influențele lor asupra populațiilor autohtone în sud-estul Europei s-au exercitat mai ales în domeniul *mitologiei demonologice*, care este extrem de bogată în perioada migrației, prin *terminologia și imagologia mitică* a unor spirite minore. De fapt, în perioada migrației slave despre o *mitologie slavă* în sensul corect al termenului nu se poate vorbi direct. Abia după terminarea migrației lor și alcătuirea statelor slave încep redactările unor cronici slave interne (ucraineană, poloneză, rusă, cehă etc.) și folosirea documentelor externe din care reiese lupta slavilor încreștinați împotriva idolatriei vechi<sup>24</sup>.

În slavistica românească s-au impus cîteva contribuții: ale lui I. Bogdan, P. P. Panaitescu, Gheorghe Mihailă, P. Olteanu pentru domeniul mitologiei române. Ioan Bogdan a studiat literatura medievală românească în limba slavonă și instituțiile medievale românești (îndeosebi cnezatele și voievodatele). Pentru contribuțiile lui referitoare la studiul slavilor a fost considerat întemeietorul slavisticii românești. A publicat „izvoare narative și documentare”, medievale și bizantino-slave, literatură slavo-română în secolele XV și XVI. A surprins multe aspecte de viață spirituală autohtonă menționate în cronici sub termeni slavi.

La rîndul lui, P. P. Panaitescu a devenit al doilea mare slavist român. A publicat ediții de izvoare, studii asupra cronicilor române, monografii referitoare la unele personalități culturale istorice ale poporului român. Lucrările lui speciale de cultură veche română și istoriografia română în limbă slavonă au scos în evidență multe aspecte ale *spiritualității românești vechi*, cu referințe și implicații mitologice la credințele și datinile poporului român.

În *Introducere la istoria culturii românești*<sup>25</sup> se referă la „originile slavonismului cultural la români”, subliniind aspectul lui extern și intern. „Limba slavonă, susține P. P. Panaitescu, a fost o limbă de cultură nu o



limbă maternă", iar „problema slavonismului are un caracter cultural și în același timp unul social, dar nu un caracter etnic” și „nu se poate vorbi de un bilingvism; vechea slavă bisericească se menține grație unei tradiții culturale păstrate de clasa stăpânitoare feudală românească”<sup>26</sup>. Iar în volumul *Contribuții la istoria culturii românești* analizează literatura slavo-română și caracterele ei specifice, ca și legăturile culturale ale românilor cu țările slave<sup>27</sup>.

În ultima vreme, Gheorghe Mihăilă, profesor de lingvistică și istoriografie slavă-română, a publicat mai multe lucrări de specialitate, dintre care donă de lingvistică istorică și una de lexicologie românească veche<sup>28</sup>. În aceste trei lucrări se referă la unele aspecte și elemente de viață spirituală a românilor, în care sunt implicate și referințe generale sau speciale de ordin mitologic.

În prima lucrare consacrată contribuțiilor la istoria culturii și literaturii române vechi scoate în evidență însemnătatea manuscriselor vechi, care în „anumite împrejurări culturale, politice și religioase au făcut ca această cultură [veche românească] să se exprime, la început, cu precădere în slavonă, [pentru că] îndeplinea în răsăritul Europei, alături de greaca bizantină, același rol pe care-l avea latina în apusul și centrul continentului”<sup>29</sup>. În perspectiva abordată se ocupă de scrierea slavă, înscrisurile slave vechi, istoriografia bizantino-slavă și textele bilingve slavo-române. Iar în a doua lucrare consacrată *Culturii și literaturii române vechi în context european* întreprinde investigații inedite asupra izvoarelor medievale, în limbile latină, greacă și slavonă, pentru cunoașterea limbii române, ca entitate de sine stătătoare și, prin limbă, cunoașterea literaturii și culturii vechi române.

Cercetări de slavistică mitologică la români au fost abordate în ultima vreme în și din perspectiva etnologiei și a lingvisticii mitice.

Sub raport etnologic, într-un studiu mai vechi, ne-am ocupat de câteva „elemente slave în mitologia română”<sup>30</sup>, care au făcut parte din *adstratul de împrumuturi* ale mitologiei române. În secolul al VI-lea, cultura română era deja formată și implicit mitologia română. Aceste elemente mitice slave s-au remarcat în *onomastica și imagologia demonologică*. Ne-am referit atunci la numele și reprezentarea unor făpturi mitice, la unele *contaminări de superstiții, credințe și rituri slave* cu cele române, ca și la unele corespondențe tirzii medievale între eposul popular slav și cel român, în lupta pentru libertatea socială.

Contribuții inedite la literatura populară medievală din perspectiva unei mitologii de adstrat a adus, pe lângă N. Cartoian, și Dan Simonescu în studiile: *Sibilele în literatură* (1928), *Literatura românească de ceremoniat* (1939), *Orăziile domnești în sărbători și la nunți* (1941), *Contribuții* (1984). De asemeni Pandele Olteanu despre viața legendară a lui Vlad Țepeș.

O contribuție deosebită în domeniul lingvisticii mitologice de factură slavă la români o aduce Anca Irina Ionescu<sup>31</sup>. Aceste contribuții la studierea terminologiei credințelor populare ale slavilor se ocupă direct de mitogeneza slavă și, indirect, de o parte a *onomasticii și imagologiei mitice slave intrate în mitologia română* și, invers, de *împrumuturile lexicale mitice din limba română în limbile slave*.

Din terminologia credințelor populare ale slavilor care pătrund în lexicul mitologiei române menționăm, după Anca Irina Ionescu, termenii de: duh rău, satana, samodiva, moroi, cobe, mocoș, samca, hala, vampir, vireolac, vila, baba iaga etc. Interesante pentru studiul mitologiei române

sunt însă și cele specificate în subcapitolul „împrumuturile din limba română” în mitologia slavă. Anca Irina Ionescu se referă la termenii: strigă, strigoi, drae, balaur, călușari, vâtaf, brezaie.

În partea a treia a lucrării noastre, în care este vorba de *stratul mitologiei române*, vom folosi, în măsura necesităților stringente reclamate de economia internă a expunerii, unele referințe și date enunțate în acest capitol.

**6. Caractere esențiale.** — Orice mitologie etnică poartă amprenta mitogenezei ei, care reprezintă un lung proces de restructurare mitică a componentelor ei etnogeneze. Din acest punct de vedere orice etnogeneza poate fi studiată și prin intermediul mitologiei ei etnice<sup>32</sup>. Mitogeneza ne dezvăluie numărul componentelor etnogeneze, ponderea și funcțiunea lor mitică în structura culturii populare, ca și polivalența dominantelor mitice.

În cele ce urmează ne propunem să subliniem caracterele esențiale ale mitogenezei române. Printre aceste caractere menționăm înosebi:

- *gradul de complexitate tematică și problematică*;
- *structura categoriilor, funcțiunilor și reprezentărilor divine care alcătuiesc panteonul mitologic*;
- *semnificația social-economică și etico-estetică a viziunii mitice*;
- *ecoul mitogenezei române în istoria culturii române*.

1. În ansamblul ei, mitogeneza română este completă pentru că acoperă toate secțiunile gândirii mitice autohtone, în evoluția ei istorică, și răspunde la toate problemele ridicate de spiritualitatea română. Ea cuprinde toate sectoarele de creație mitică: demonologia, semideologia, deologia și eroologia. Între aceste sectoare nu există o proporție aritmetică, un echilibru prestabil, pentru că atât gândirea mitică, cât și transpozițiile ei (în mituri, rituri și ceremonii, în reprezentări alegorice, metaforice, și simbolice, de ordin etic și artistic) evoluează permanent. Sectoarele menționate sunt labile, dinamice, în plin progres de autoreglare reciprocă, după cum au evoluat în conștiința mitică, stimulate de condițiile social-istorice și după cum au reflectat această evoluție profundă. Între aceste sectoare intervine un echilibru dinamic promovat de evoluția dialectică a gândirii mitice: se stabilește o pondere cind a unui sector, cind a altuia, în procesul de evoluție, diversificind astfel structura de ansamblu în istoria mitologiei române. Spre exemplu, sectorul demonologie a căpătat o pondere apreciabilă în perioada comunei primitive și apoi în a migrației popoarelor euroasiatice, datorită impactului cu mitologiele lor demonologice. Sectorul eroologie a căpătat la rândul lui o pondere apreciabilă, în perioada feudală, de luptă eroică împotriva opresiunii și exploatarei interne și externe a popoarelor în sud-estul Europei.

În morfologia ei, mitologia română este plurală. Prin *pluralism mitologic* nu vrem să înțelegem o divergență și o lipsă de consistență a gândirii mitice autohtone, ci dimpotrivă, o trăsătură de caracter care exprimă coexistența mai multor sisteme de mituri, în raport relativ de coexistență, de interdependență sau de sinteză ideativă. Pluralismul mitologic se referă la *sincronia stratificărilor mitice* în aceeași comunitate etnică, popor sau națiune, care relevă mitificarea pe pături și straturi sociale, coexistente și interdependente, în sistemul social-unitar din care fac parte integrantă.

Prin pluralismul mitologic înțelegem trei nivele de activitate mitologică, care fac corp comun în cultura română: 1) *mitologia satească*;

2) mitologia confesiunii creștine și 3) mitologia reconstituită ca atare de oamenii de știință sau literați și artiști care au preluat și adaptat, transliterat și transsublimat materiale din celelalte două mitologii paralele.

*Mitologia sătească e sursa primară* de alimentare a mitologiei române, iar mitologia confesiunii creștine sursa secundară. Elementele care emerg, din aceste surse sînt uneori contradictorii, contrare sau opuse între ele, însă reconsiderate dialectic stau la baza mitologiei reconstituite de oamenii de știință. Înceazul poporului român, primele două sisteme de mituri: *sistemul sătesc* (dac, daco-roman și român) și *sistemul confesional creștin* (daco-roman creștin, străromân și român creștin), s-au dezvoltat într-o permanentă interacțiune de forme, de credință și de organizare culturală. În mitologia sătească se reflectă, pe de-o parte, *astratul mitic* provenit din convingerea parțială a autohtonilor cu migratorii pe teritoriul țărilor române și, pe de altă parte, *suprastratul mitic* tolerat sau încorporat în creștinismul de tip ortodox. *Suprastratul mitic creștin* a înlocuit treptat mitologia folclorică, arhaică, printr-o *paramitologie folclorică creștină* sau prin *ecoul folcloric al unei mitologii creștine ortodoxe*. Ceea ce a făcut ca *pluralismul mitologic* să nu fie anihilat, ci supersolicitat pentru omul de știință. De aceea studiul pluralismului mitologic ne relevă crizele de creștere ale mitologiei române și gradul de complexitate crescîndă ce reflectă vitalitatea ei tematică și problematică.

2. În structura ei, mitologia română include *întregul panteon mitologic* elaborat de gîndirea mitică autohtonă. E un sistem de mituri, rituri și ceremonii care redă funcțiunile și reprezentările divine la toate nivelele de creație mitologică (demonologie, semideologie, deologie și eroologie). Între toate aceste nivele de creație mitică există o legătură organică indestructibilă. Putem recunoaște ponderea organică în funcțiunile și reprezentările divine după importanța social-istorică acordată și după reflectarea culturală în viața comunității etnice. Demonologia persistă în toate etapele și formele evolutive ale comunității române, ca stratul cel mai arhaic (dacă nu primitiv), semideologia și deologia în etapele și formele de stabilizare ale comunității române, iar eroologia în etapele și formele de instabilitate social-istorică, de trecere de la un mod de viață la altul.

3. Semnificația social-istorică a conținutului mitologiei române este scosă în evidență de raportul dintre *reflectarea ecologiei culturale* și a mitologiei autohtone. Românii sînt un popor de munte. El trăiește într-un ecosistem montan și au un etnosism vital de profundă istoricitate, care a făcut pe exegeții să-i atribuie calități perene. De aceea în mitologia română domină concepția despre viață și lume a celui deprins cu *viziunea cosmică a muntelui*, în care muntele apare ca axă a lumii. Parafrazînd o locuțiune antică referitoare la Nil, se poate afirma că *mitologia română a fost un dar al Carpaților*, iar *Homo carpathicus* un exponent al *ecologiei culturale carpatice*.

Ca o creație a oamenilor de munte, mitologia română este, în esența ei, *sîlcio-montană* și totodată *pastoral-agricolă* sau *agro-pastorală*.

Faptul că muntele cu pădurea lui și celelalte aspecte și elemente orografice predomină în mitologia română nu înseamnă că lipsesc alte reflexe ale ecologiei carpatice, în consecință ale ecologiei culturale corespunzătoare. Mitologia română este totodată și o *mitologie a hînterlandului Carpaților*, a dealurilor și cîmpurilor, a așelor radiale care taie munții sau circulare care hotărînicește spațiul extramontan. În ea se reflectă, pe lîngă divinitățile de munte, și cele de deal, de ape și păduri; ceea ce înseamnă că

în măsură egală dealurile, cîmpurile și apele au jucat un rol concret în viața spirituală a poporului român.

4. Prin reprezentările și personajele ei de bază, mitologia română scoate în evidență *caracterele etice și estetice ale creației mitice autohtone*. Mitologia română nu promovează o viziune indiferentă din punct de vedere etic și estetic. Majoritatea personajelor ei sînt decente, însușite de ideea de bine, dreptate, dar și de ideea de gingașie, frumusețe și sublimitate. Ele călăuzesc, apără și imprimă mentalității autohtone și reprezentării lumii o stare de echilibru moral, de *atraxie spirituală*, de *integrare în natură*, de *expresie a unui calocagaton românesc*. Ceea ce, trebuie să recunoaștem, reprezintă un caracter umanist al acestei mitologii.

Deci, mitologia română promovează o viziune despre viață și lume care însumează cîteva trăsături deosebite: *cosmismul*, *solarismul* și *italismul*. Despre fiecare din aceste trăsături discutăm în capitolele care le reclamă cu prioritate.

5. Mitologia română a avut și are un ecou deosebit în istoria culturii române. De la primele ei reconstituiri și pînă în vremea noastră, a fascinat pe toți cărturarilor de vază ai poporului român: oameni de știință, poeți, dramaturgi, romancieri, muzicieni, coreografi, artiști plastici (sculptori și pictori), graficieni și decoratori. Această fascinație se datorește mai multor factori: a) contactului nemijlocit cu substanța mitică autohtonă, cu arhetipurile și tematică gîndirii mitice, cu izvoarele de exaltare epică, de inspirație și creație general-culturală; b) legăturii organice cu trecutul îndepărtat, care relevă originea spiritualității autohtone în ceea ce are ea mai autentic; și c) dorinței de a valorifica relicele etnografice și reminiscențele folclorice ale miturilor și sistemului de mituri care atestă continuitatea milenară a spiritualității autohtone în trăsăturile ei esențiale.

În această operă de *valorificare*, unii oameni de cultură improviză în mitologii sau s-au oprit la *reconstituirea* mitologiei române din materialele documentare ce au supraviețuit pînă la noi, ei au trecut mai departe, la *recrearea* unei mitologii române, pe măsura capacității lor de înțelegere a ceea ce ar putea să fie reprezentativ pentru gîndirea mitică autohtonă. Aceștia, pe de-o parte, au *mitologizat literatura* în sensul promovării miturilor în literatură, și pe de altă parte au *literaturizat mitologia* în sensul valorificării fabulației și anecdoticii mitice, de cele mai multe ori inventate din exces de fantezie creatoare.

E și acesta un document istoric de altă natură care ar putea reatesta dictumul „românul s-a născut poet”, dar nu poet liric, ci mai ales poet mitic, creator de mituri poetice.

Mitologia română reconstituită științific prezintă în ansamblul ei valoarea unui document etnoistoric, de proporții naționale și de *implicții internaționale* care atestă capacitatea de creație mitică a poporului român, originalitatea lui în acest domeniu, ecoul creației lui în viața culturală a omenirii și prin toate acestea *continuitatea creatorului ei colectiv, poporul român, pe teritoriul lui carpatic, o oecumena mitologică a lumii*.



Căuțe de lut dacă, cu motiful cren-guței de brad, după D. V. Rosetti.

P A R T E A A III-A



Prin structura mitologiei române înțelegem calitatea intrinsecă de fond și formă care exprimă viabilitatea și continuitatea acestei mitologii în contextul culturii române. Ceea ce caracterizează structura generală a mitologiei române ca atare sînt cîteva note specifice deosebite gradual de ale altor mitologii naționale: *organicitatea globală, interdependența părților, finalitatea internă, dinamismul cultural*, adică tot ceea ce dă *unitate, autenticitate, originalitate și valoare specifică etnoculturală* unei mitologii.

În această interpretare teoretică înțelegem să prezentăm structura mitologiei române dintr-o dublă perspectivă creatoare: una *generativă* și alta *integrativă*.

În partea consacrată *structurii generative* ne propunem să înfățișăm procesul inițial de germinare a ideilor fundamentale, a temelor și motivelor esențiale în mitologia română și prin acesta începutul filiațiunii naturale a ideilor mitice fundamentale. Structura generativă reflectă primul stadiu istoric, substratul identității mitice autohtone a oricărei cugetări mitice.

În alți termeni, structura generativă a mitologiei române pune premisele tematicii și motivisticii mitice, care va fi preluată și dezvoltată integral de structura integrativă.

Iar în partea consacrată *structurii integrative* înțelegem să înfățișăm în continuare, procesul neîntrerupt de creștere, altoire și înflorire a ideilor mitice, a tematicii etadial-istorice, mai precis, a conținutului și formei substratului și stratului mitologiei române.

În perioada antică, medievală și modernă, datorită deosebite condițiilor și dinamicii interne de dezvoltare, cit și unor influențe, contaminări și calenri reciproce între cultura autohtonă românească în plină formare și cultura popoarelor în migrație, conviețuire și vecinătate se produce un proces de integrare evolutivă și răsintegrare evolutivă a temelor generative în filiațiunea lor naturală și a adaosurilor survenite între timp.

În perioada contemporană stratificarea mitică relevă integralitatea mitologiei române în alcătuirea, conținutul și strălucirea ei particulară.

Nu există discontinuitate istorică și nici discrepante tematice, și chiar fabulatorii, între structura generativă și structura integratoare, pentru că ambele exprimă două stadii istorice ale aceluiași fenomen spiritual. Structura mitologiei române, oricît de complicată ar părea, este una și aceeași, identică cu ea însăși în evoluția ei, constantă și unitară în varietatea ei aparentă. Noi am fracționat-o în două segmente, pentru a-i putea expune teoretic și analiza metodic complexitatea crescîndă și a o face mai accesibilă în toate articulațiile ei genealogice.

Procesul apariției și formării arhetipurilor mitice din care generează sau derivă genealogie cu necesitate toate celelalte forme de mituri istorice (mituri tipice, cu variantele și chiar invariantele lor) constituie pentru orice cercetare de acest gen începutul începuturilor oricărei mitologii autohtone.

În această uvertură tematică a mitologiei române vom investiga primele forme de *gîndire mitică arhaică* la antecesorii și apoi la poporul român. În trecerea de la *arhetipuri la tipurile mitice*, de la „gîndirea în mituri și vorbirea în poezie”, cum spune M. Eminescu, vom întrevedea *leitmotivul mitologiei române, mitogeneza generală și mitogoniile parțiale, mitopeismul viu și remitiificarea continuă*.

Mitologia română, în prefigurările ei dace, daco-romane și, bineînțeles, române, reflectă *ecosistemul cultural carpatic*, în toată amploarea lui sistemică și în toată dialectica lui istorică. Mitogeneratorii, îndeosebi din zonele de munte, alcătuiesc *nucleul vital al ecosistemului cultural carpatic*. La începutul comunei primitive s-au format anumite arhetipuri și arhetipuri care au format substratul aluviunilor mitopeice indigene și de migrație indo-europene. *Homo carpathicus*, conceput ca factor de cultură și civilizație, este creator de *mitologie autohtonă*, diferențiată de popoarele vecine din hinterlandul Carpaților. Acest tip de om a fost și încă este un erou polyvalent care și-a pus pecetea pe mediul lui ambiant și noosfera locală. Cosmo-geografic, *Homo carpathicus* gîndește în acest *spațiu istoric* concret, de mișcare internă a păstoritului românesc, pe care Lucian Blaga l-a numit simbolic *spațiul mioritic*. Dar trăiește și într-un *timp istoric*, conștient, pe care noi l-am numit cîndva, tot simbolic, *timpul horal*, vrînd să înțelegem prin această coordonată noologică istoria mitică de la substrat la adstrat și la strat, în care se desfășoară credințele, datinile și tradițiile autohtone ale românilor cu *palingeneza ritmurilor lor etnoistorice*, prin revenirile lor solstițiale și echinoxiale de la un anotimp la altul în funcție de mișcarea anual aparentă a soarelui pe cer și de rolul acestuia în viața mitică a plantelor, animalelor și omului.

Structura generativă, prin conținutul și stilul ei particular, exprimă rolul Carpaților, ca *spațiu montan concret* dispus în amfiteatru enorm, cu sceneria lor internă și externă, cu clima, vegetația și animalele, cu *timpul horal*, cu *palingeneza ritmurilor etnoistorice*, ipostazele ideale ale incitării imaginației creatoare ale unor mitogonii lente, ale unui mitopeism ponderat și ale unei mitificări permanente, cînd desacralizate, cînd resacralizate.

Omii din Carpați a elaborat de milenii un cult al destinului ireconciliabil cu etnotonusul lui vital, un *cult al morșilor* coesubstanțial unui *cult al strămoșilor și moșilor*, unei *gerontomitologii*, și nu *sistem de mito-*

*gonii* care își au putine antese lente în etnomitologiile popoarelor europene contemporane. Excepție fac popoarele europene antice: grecii și romanii.

În aceste condiții, structura germinativă a sistemului de arhetipuri proprii românilor propulsează prin conținutul ei cîteva *mitologii arhaice emergente* (mitologia morții, gerontomitologia, mitologia destinului și sistemul mitogoniilor) care constituie *infrastructura mitologiei generale române*.

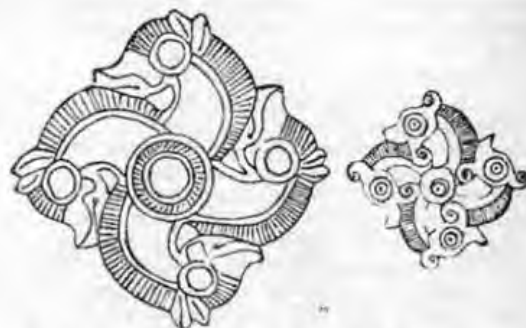
În studiul analitic al contextului acestei emergențe a *mitologiei arhaice* urmăm:

1) să surprindem, definim și sistematizăm, pe cît posibil, etapele de formare a structurii generative a *cugetării mitice autohtone*;

2) să reconstituim conținutul temeinic al emergenței mitice mai ales prin metoda paleontologiei mitice, din resturi de mituri, legende mitice, tradiții mitice, ca și din expresiile acestora: alegorii, metafore și simboluri mitice;

3) să descoperim în aceste părți emergente, aparent disjuncte, elementele *dinamice* ale structurii integrative ale mitologiei române unitare și veridic-istorice.

Studiul structurii generative dezvăluie *problemele permanente majore ale mitologiei române* ca părți integrante ale spiritualității române și prin ele *miracolul mitologiei române*.



A: Aplique, tezaur Craiova, după Hadu Florescu.



B: Motivul tetraquetum în broderia bucovinene.

**1. Preexistență, existență și postexistență: predeterminism, determinism și postdeterminism.** — Soarta face parte integrantă din *credințele predeterminate indo-europene* și reflectă cultul corespunzător acestor credințe. Evoluția cultului etno-mitologic al sortii ne relevă viziunea particulară a credințelor predeterminate ale concepției despre viață la fiecare popor luat în parte. În ce constă conținutul cultural al *ideii* de soartă? Cum este înfățișată mitic? Ce valoare prezintă pentru cunoașterea unei spiritualități etnice bine definite în timp și spațiu?

În interpretarea străveche românească, *Soarta* mai este denumită *Menire, Noroc, Seris, Dat*, termeni care exprimă un *alter-ego indo-european* al destinului, interpretat ca *Moira* la grecii antici și *Fatum* la latini.

Reglementarea continuă și amănunțită a rosturilor lumii a fost prestabilită inițial de *Fărtați* și decantată apoi în opera lor cosmică. Rânduiala cosmosului, ca proces dinamic continuu, e încredințată unei divinități primogenite, Soarta, și respectată de aceasta fără compromisuri, fără căi de întoarcere, uneori chiar împotriva demiurgilor gemelari ce au predeterminat-o.

Soarta își exercită puterea asupra *preexistenței, existenței (ființării) implicit umane* (a comunităților etnice sau familiale și a individului luat în parte) și *postexistenței cosmice* (ceruri, pământ și subpământ) cu o rigurozitate constantă și implacabilă. Conform unor credințe mitologice la români, ordinea cosmică și umană este supravegheată de Soartă. Ea are puteri descreștoare pentru menținerea echilibrului prestabilit în cosmos, capacitatea de a interveni direct în rosturile acestui echilibru sau indirect, prin interpreții și acoliții ei. Ea ține cumpăna dreptei rânduiei la celor divine, ceea ce înseamnă că prezidează, alături de demiurghi, la întreaga viață materială a cosmosului și la întreaga viață spirituală a omului. Datorită acestei activități polyvalente, *mitologia română* multiplică la rindul ei reprezentările mitice ale Sortii în câteva *pseudodivinități similare*, însă subordonate ei, care acționează numai în spiritul unor atribute divine ale ei sau care acționează pe cont propriu, în limitele acestor atribute. Pseudodivinitățile similare și subordonate la rindul lor transfigurează câteva atribute rezultate din contaminări, influențe și calcule culturale reciproce cu popoarele din sud-estul Europei. Dintre aceste pseudodivinități ne referim la cele care prefigurează direct sau indirect evenimentele principale și desfășurarea lor în viața omului (naștere, nuntă, moarte), ca *făptură cosmică* și *făptură etnoistorică*.

Soarta însă rămâne principală și dinamic una și aceeași, totdeauna identică cu ea însăși sub raport mitic, pentru că guvernează predestinarea rânduiei cosmice și umane.

Dacă *predestinarea* nu este cunoscută direct din opera demiurgilor și *destinarea* din opera semidivinităților ce țin înții de Soartă și apoi de divinitățile ce fac parte din pantheonul mitologic românesc, *postdestinarea* plutește în vaguitatea misterului implacabil nemărturisit al destinului global al cosmosului și implicit al umanității. În această privință Soarta urmărește cu perseverență drumul *integrării omului pe pământ* și al *reintegrării lui în cosmos*, pe căi previzibile în imprevizibilitate.

Uneori soarta este confundată cu *fatalitatea*. Nu trebuie uitat că acțiunea denumită fatalitate introduce o notă negativă în aprecierea vieții, o abandonare fără reacții în fața greutăților și neprevizibilităților vieții, neșansa provocată de întâmplări socotite defavorabile omului. Fatalitatea neagă rosturile vieții și ale oricărui efort spiritual. Soarta afirmă *rosturile antropocosmice ale spiritualității*, în care amănuntele nu demobilizează pe om, cînd acesta își cunoaște linia vieții.

**2. Dualismul teocosmic și Soarta. Ursitori și ursitoare: ciobani și ciobănițe.** — Soarta acționează în numele demiurgilor gemelari, al dualismului teocosmic și al deplinei libertăți de acțiune în cadrul și limitele bunele încadrări cosmice și antropocosmice. Autoritatea ei e plenară, decizia ei, deși fără apel sau fără recurs, românilor o acceptă uneori cu rezervă, alteori cu eroism moral. Românul obișnuiește să spună: „așa i-a fost scris”, „cum e omul și soarta lui”, „dacă ai noroc poți să fii azvirlit în foc”, „Sortii îi place omul curajos” etc. Bineînțeles. Nefărtatul unește mereu și încearcă să saboteze hotărârile nestrămutate ale acestei divinități, numai cu șanse reduse de șicanare, de deviere de moment, cu întâzieri aproximative și fără rost. În această privință cei care urmăresc să preîntîmpine ursita nefericită pentru descendenții lor apelează la serviciile magiei negre, la cele ale magiei albe și chiar la serviciile religiei.

În perioada de culminare a agro-păstoritului și apoi de separare a agriculturii de păstorit, a început să crească rolul femeii în gospodărie și, paralel, în activitatea magico-mitică a comunității etno-culturale. În această perioadă se impune la tracii nord-dunăreni și sud-dunăreni zeita Bendis, care corespunde zeiței Artemis la greci și Hecate la romani. Printre alte atribute, zeita Bendis deține și pe cele ale destinului etnic al dacilor. Așa se face că ursele ca acoliți ai zeiței Bendis suferă în Dacia romană influența mitică a Parcelor latine; de asemenea că acoliții zeiței Bendis capătă atribute tot mai precise sub raportul rolului lor în determinarea ursitei. Acum ursele nu mai apar ca *ipostaze ale Sortii*, ci drept zine diferențiate de Soartă.

În ansamblul ei, Soarta acționează și prin două categorii de făpturi mitice: *imputerniciții* și *acoliții ei divini*.

Din prima categorie de făpturi mitice cu caracter de ipostaze divine fac parte *ursitorii* sau *ursitoare*. Termenul *ursitoare* vine de la *a urși*, care are o origine latină de la *ordior* și înseamnă a predetermina, a urzi. Se înfățișează în neogreacă — *orizo*, în bulgară — *uriscam*. Mitologia română în prefigurările ei germinative se înfățișează ca o *mitologie pastorală* (pastoral-agricolă sau agro-pastorală), care menționează ca ipostaze divine: *trei ursitori ciobani* sau *trei ursitoare ciobănițe*. Nu știm încă în ce împrejurări istorice ipostazele pastorale ale Sortii, ciobanii-ursitori și ciobănițele-ursitoare au cedat locul unor făpturi semidivine specializate în urrire. *Ursile* trasează, în linii mari, *momentele biografice* ale vieții noulor nașteri,



*fabulația* destinului lor individual. Ele nu se amestecă în anecdotică vieții celui urșit. Determinările *urselor* nu pot fi cumva abătute sau anulate, pentru că acționează în numele *Sorții*. Împotriva lor se poate interveni, numai parțial, pe căi ocolite și atunci cu șanse reduse de izbândă oportună, prin: vrăji, descințee, rugăciuni, contracte cu diavolul, spiriduși etc.

3. *Imaginea trinitară a Sorții. Mitul urselor.* — Ursele — trei la număr — fături feminine sînt înfățișate uneori ca tinere, frumoase ca niște zine, de unde numele lor de *Fete* sau *Fecioare* (*Fetele care urse*); alteori ca *Bătrîne-Fecioare*, urite ca niște vrăjitoare, de unde numele de *Babe* (*Babele care urse*). *Fecioria* zinelor tinere sau bătrîne înseamnă *starea de puritate fizică și spirituală strict necesară ritului ursirii și imparțialității în ursire*. Între cele trei urse figurate prin trei *Fete-Fecioare*, sau trei *Bătrîne-Fecioare*, care reprezentau, de fapt, cele trei ipostaze ale *Sorții*, există un paralelism funcțional perfect, numai procedeele sînt relativ diferite. Triada de *Fete-Fecioare* sau de *Babe-Fecioare* corespunde întregii *ipostaze feminine a zeiței Hecate* (identificată uneori cu *Artemis*), concepută ca zeiță a tuturor fapturilor pămîntului și subpămîntului, cînd bună, cînd rea, cînd binevoitoare, cînd răuvoitoare, cînd protectoare, cînd pedepșitoare. *Imaginea trinitară a Sorții* în mitologia română, ca și imaginea probabil trinitară a zeiței Bendis la traci, și sigur trinitară a zeiței Hecate la romani și *Artemis* la greci, simbolizează același substrat mitic indo-european al răscreții destinului uman, de cumpănă și alegere.

*Mitul urselor* prezintă două variante rituale ale ursirii: 1) una în care activitatea lor se desfășoară succesiv în primele trei nopți de la naștere. În prima noapte lucrează *torcătoarea* asistată de celelalte două. Torcînd firul vieții noului născut, în noaptea a doua *depănătoarea* depănă firul tors pe ghemul vieții și în noaptea a treia *curmătoarea* taie cu o seceră firul vieții. Din cauza secerii, a treia uritoare e confundată adeseori cu *Zina Morții*. Urșitoarea a treia numai fixează în timp limita vieții; moartea ca acolit apare la momentul oportun și curmă propriu-zis viața; 2) și alta în care toate cele trei urse îndeplinesc întreaga lor activitate numai în noaptea a treia de la naștere. De fapt, ursirea e o *prospecție sintetică a întregii vieți* a copilului abia născut, care se petrece în câteva secunde din noaptea a treia de la nașterea lui; o *prospecție sintetică în economia de ansamblu a vieții umane înecate în cosmos*. *Torcătoarea* toarce, depănătoarea depănă, și în cele din urmă intervine curmătoarea, care taie firul vieții la momentul predestinat de Soartă. Ghemul firului vieții e luat de a treia urșă, curmătoarea, care îl ascunde într-o peșteră în muni, la care are acces numai Soarta.

Din aceste două variante rituale ale mitului ursirii, inclinăm pentru ultima, deoarece este cea mai apropiată de memoria culturală a componentelor etnogeneze ale poporului român.

Cele trei imputernicite divine ale Soartei — ursele — apar în a treia noapte de la naștere, în camera copilului, pentru a-i fixa soarta. Cu această ocazie se pune în camera în care se afla copilul o masă cu mîncăruri alese și băutură pentru primirea urselor, spre a se ospăta pe îndelete, a fi îmbunătate și a fi mai îndurătoare astfel cu soarta noului născut. Tot în această cameră se pune un *taler* cu obiecte alese, fiecare avînd o semnificație anume (un fluier, un spir de griu, un ban, o ceașcă cu vin etc.), pentru constatarea unor aspecte ale ursirii. În dimineața care succede ursirii, părinții copilului sau moașa întindeau talerul cu obiectele semnificative, urmărind ce obiect atîngea întâi copilul cu mînuțele

lui. Obiectul acela prevestea viitoarea stare socială, civilă sau profesională a copilului (fluierul — ciobăria; spicul de griu — plugăritul; banul — bogăția; ceașca cu vin — beția etc.).

Ursela la romani nu aveau nume individuale precise ca la greci *moirae* (Clotho, Lachesis și Atropos) sau la romani (Nona, Decuma și Morta), ci *nume tabuistice*, deoarece nu trebuia să fie numite pe numele lor sfînt. Români le numeau eufemistic: *torcătoarea* (pe aceea care toarce firul vieții), *depănătoarea* (care depănă firul pe ghemul vieții) și *curmătoarea* (pe aceea care seceră firul vieții). Din trecut îndepărtat s-a păstrat în memoria culturală a strămoșilor și moșilor imaginea aproximativă a urselor ca *bătrîne fecioare* avînd priviri întunecate, fiind tăcute și neîndurătoare.

În perioada formării credinței despre Soartă și urse, părinții copilului nou-născut credeau că puteau să vadă cum vin acestea noaptea și că puteau auzi cum menese ființarea fătului lor. Nu trebuiau să facă nici o mișcare sau să scape un accent de mirare pentru a nu tulbura ursita și nici apoi să divulge altora ce au văzut și auzit. Trebuiau numai să se roage în taină, toată noaptea, cît stăteau ursele în camera copilului, ca vizita lor să fie cu noroc. Datorită însă indiscrețiilor comise de părinți, urșitoarele s-au făcut invizibile. Rolul părinților l-au luat moașele; se credea că acestea, fiind mai prudente, puteau să vadă și să audă ursita celor ce i-au moșit. Cînd moașele vedeau că intră tiptil ursele, spuneau în gînd o rugăciune: „Urselor, / zinelor, / frumoaselor, / fecioarelor, / cu bine veniți, / bine ne găsiți! / Cum vă primim / cu pusă masă, / bucate dîre, / vinături alese, / așa vă ospătați / pin' vă dumiți / noroc sîm eniți / fătului nost' (...)”.

În *mitul* autoliton al *urselor* au intervenit uneori influențe străine, alteori livești, referitoare la cîteva aspecte efemere și elemente secundare în structura ursirii și anume la: *numărul lor impar* (7 sau 9 urse); *tehnica ursirii* în etape: citirea ursitei dintr-o *Carte a vieții și a morții* sau citirea în șoaptă a „*scriei*” dintr-o *Carte a urselor*. Iar referitor la conservarea documentului ursitei: ascunderea ghemului cu firul vieții sau a cărților de ursită în anumite locuri ferite de profanare: o *peșteră*, un *turn invizibil*, în „*cămarile cosmosului*” etc.

În legătură cu hotărîrile urșitoarelor există două teorii care sînt opuse: 1) împotriva acestor hotărîri nu se poate face nimic pentru a le abate cursul general (fabulația) și rar cel parțial (anecdotic); și 2) împotriva acestor hotărîri se poate face ceva, și uneori mai mult chiar decît s-ar crede. Prima teorie pledează pentru implacabilitatea, a doua pentru relativitatea deciziilor urselor. Într-ucit prima teorie nu ridică probleme de ordin aplicativ în legătură cu credințele și datinile referitoare la soartă, ne vom opri la a doua teorie și aplicațiile ei rituale sub raport mitologic.

4. *Descințee de facere, desfacere și imblinzire.* — Folclorul medical ne relevă unele *practici și descințee contra urselor*. În fond, acestea sînt descințee de boală. Clasificînd bolile în cinci categorii (*boala de la Dumnezeu*, de la *sînta Maria*, de la *Sîntele zile grele*, de la *Ale sfînte* și de la *oamenii* care-ți sînt dușmani) o descințătoare bătrînă susține că numai bolile provenite de ultimele patru categorii de fături mișee (în care intră și oamenii predestinați a face rău) pot fi combătute prin descințee. De fapt, aceste *descințee așa-zise de ursită* sînt referitoare numai la anumite aspecte ale ursirii, nu pentru întreaga ursită. Ci anume, numai pentru anecdotică ursirii.

Dintre descindecile care urmăresc desăvârșirea ursitei numai în caz de boală grea, redăm conținutul unuia: „Ha! Ursită roasă poroasă, / albastră proalbastră, / galbenă progalbenă, / cu chicioarele nu frământați, / trupu mi-i mincați, / în grea boală nu-l băgați, / de l-o pocit o Fată, crapă-i țitele, / de-o pocit-o codru, cadă-i frunza (...)”<sup>17</sup>. Invocația se referea la cele trei urse (poroasă, proalbastră, progalbenă), ca să nu-i frământă trupul cu grea boală, provocată de-o Fată (probabil numele eufemistic al uneia din Zinele care provoacă bolile atât de numeroase la români).

Descindecul de ursită e deci mai mult de *imblinzire*, de ameliorare a efectelor bolii, a unei nenorociri, care intră în repertoriul fixat pentru cel în cauză numai ca o componentă a Sorții. În categoria acestor descindecile de ursită menționăm: *descindecile de ceas rău*, de *deochi*, de *bubă neagră*, de *apucat*, de *săgetături*, de *potea*. Toate aceste descindecile antrenează nenumărate rituri de apărare, rituri de vindecare, rituri de luptă împotriva *Nenorocului* și provocare a *Norocului*.

Ovidiu Papadima acordă un rol deosebit ursitoarelor în structura concepției și viziunii românești a lumii. „Hotărârile ursitoarelor nu pot fi eliminate (...) dar pot fi înfrumusețate înainte de a se da; nu pot fi abătute (...) prin înșelăciune chiar după ce s-au dat”<sup>18</sup>.

Îmbunătățirea încearcă să fie obținută prin „ospățul ursitoarelor” care trebuie să fie menținut abundent trei zile după naștere, să cuprindă din belșug pine, sare, miere, apă, vin, copturi, plăcinte, fructe, toate imposibilități în fiecare zi și însoțite de rugămintea ca ursele să fie atât de bune cu destinul copilului pe cât de bune sunt alimentele: „Ursa să fie / bună ca o lipie, / plăcintă ca sarea, / dulce ca mierea, / curată ca apa, / veselă ca vinul...”<sup>19</sup>.

Ursele vin la capul noului născut, se așază în cerc în jurul lui. Prezența lor e remarcată ca o adiere de zefir în cameră, prin dispariția sau impunerea unor bucate și băuturi, ca și printr-un freacă de soapte. După ospățare încep încet să menească. Limba lor abia poate fi percepută de inițiat. Moașele indiscrete trebuie să închidă în ele secretul ursirii, altfel, după prima destăinuire, mor.

Ursita poate fi abătută printr-o înșelăciune naivă, efectuată numai de moașele care au auzit ursita și nu au spus-o nimănui, nici celui pe care astfel urmăresc să-l apere de locul și momentul fatal ce-l așteaptă. Se poate abate formal soarta prin *muncă* și *bunătate*, *cinste* și *omenie*, adică printr-o *captatio benevolentiae* și neutralizare inteligentă a *Nenorocului*. Dar *Nenorocul* poate fi abătut formal și parțial și prin activitatea demonică a unor *spiriduşii*, care acţionează în numele Nefărtatului prin „magia neagră” pentru a apăra pe posesorii lor : oamenii.

5. *Acolii divini*. — Iar a doua categorie de fapte mitice sînt *acoliile divini* ai Sorții, în sarcina cărora cade anecdotică vieții individuale. Primire acești *acoliile divini*, denumiți uneori și *micile zine*, menționăm: *Zinele bune* și *Zinele rele*, *Calea bună* și *Calea rea*, *Piaza bună* și *Piaza rea*, *Ceasul bun* și *Ceasul rău* etc.<sup>20</sup>.

Credințele despre anecdotică destinului prezintă un caracter antagonic și contradictoriu. Ele reflectă structura imprecizabilă a amănuntelor vieții umane în raport cu viața cosmică, dialectica destin cosmic—destin uman.

*Acolii* divini ai Sorții se contracarează reciproc în orice moment, astfel încît anecdotică destinului se înfățișează formal ca o luptă permanentă între *acoliile pozitive* și cei negativi, între *Noroc* și *Nenoroc*, între *Zinele vieții* și ale morții.

De fapt, în concepția mitologică a poporului român toate faptele mitice inferioare din ultimele două categorii menționate (de tipul *urselor* ca intermediari divini sau de tipul *acoliilor divini*) sînt subordonate Sorții. Faptele mitice inferioare ameliorează sau agravează rigorile Sorții, chiar atunci cînd sînt contracarate parțial de *forțe magice* manevrate de om.

Credințele în intermediarii și *acoliile* Sorții suferă de-a lungul istoriei lor culturale influențe, contaminări și calcării, care au fost uneori analogate sau asimilate cu cele de proveniență indo-europeană, altele identificate sau neidentificate cu diferite semidivinități de proveniență europeană (zine care participă activ sau pasiv, care patronază sau combat moartea la popoarele din Europa de mijloc, est și sud-est).

Fapt cert este însă că în forma lui arhaică *mitul urselor* transgresează în *basmele de factură mitică*<sup>21</sup>. Ursele mențin în basme aceeași structură tematică, joacă același rol, hotărârile lor sînt de asemenea irevocabile. Chiar cînd pe căi lateralnice eroul de basm sau părintii lui află că i s-a urzit *Nenorocul*, nu pot interveni cu nimic, pentru că în ziua și la ora hotărîită cel ce va trebui să moară va muri (un exemplu : eroul de basm care e menit să moară înecat în Dunăre, dacă evită Dunărea, moare tot de inec, însă într-un fel miraculos, cu capul într-un riu care se varsă în Dunăre, dintr-un git de vin sorbit dintr-o butelă, respirînd un strop de ploaie etc.).

Ursele concepute ca torcătoare se întîlesc la popoarele indo-europene, în structura lor mitică formal diferențiate. Intervenția lor stabilește pe planul uman ființarea sau coordonatele vieții personale a noului născut după predestinările Sorții, adaptîndu-le, de la un caz la altul, și raportîndu-le în timp la zodii și în spațiu la axele locale ale lumii. Numai așa prevestirile pot schița calități și enunța vocații, pot anticipa rostuirea unor ocupații, starea civilă și socială, ea și finalitatea acceptabilă a vieții.

6. *Soarta individuală și a comunității etnice*. — Conceptul de *Soartă* trebuie extins de la indivizi și la *comunități sociale de tip etnic*. Ideea nu ne aparține, ci este enunțată de istorici și filozofi ai culturii. În acest caz, ideea de *Soartă* capătă alte valențe. Nu se mai poate vorbi de interpretări și *acoliile* Sorții. *Soarta* popoarelor nu reprezintă statistic, pentru mitologie, suma Sorții indivizilor care compun popoarele. Dar *Soarta* popoarelor nu se confundă nici cu aceea a conducătorilor lor istorici. Există ceva mai presus de *Soarta* individuală, *Soarta* colectivă, dinamica dăinuirii cu tensiunea afirmării ca neam, misionarismul colectiv pe care popoarele și-l fixează în memoria lor culturală și îl transmit din generație în generație prin tradiție literară, artă, filozofie și știință<sup>22</sup>.

*Soarta* colectivă a unei comunități etnice se întrevide astfel în etnonomul vital cultural, în fluxul și refluxul creației mitice și rolul etic pe care mitologia îl joacă în viață și cultură. Dar se întrevide și în modul cum în mitologia populară se stratifică *stadiile de dezvoltare istorică ale spiritualității* unui popor, suflul patetic, trama evenimentelor majore, pecetea unei etnobiografii care devine excepțională.

În afară de *ritul primirii și cinstirii urselor* în cele trei zile de la nașterea fătului, românii mai îndeplineau și *ritul sărbătoririi urselor și acoliilor lor în ajunul Anului Nou*, care era un fel de *ludi fatales*. Cu această ocazie se puneau mincăruri alese și vinături într-o cameră retrasă și în alta tineretul încerea prin anume ceremonii să descifreze ceva din fabulația sau anecdotică destinului lor (*jocuri de ursită*).

**1. Ritul de trecere din cosmos pe pământ și invers.** — Mitologia morții este în fond cea mai arhaică formă de mitologie posibilă și primul capitol, copleșit de semnificații profund umane, al oricărei mitologii generative autohtone.

Dacă nașterea omului constituie începutul unui nou sistem de viață cosmică în ipostază terestră, nunta constituie integrarea acestui sistem în ritmul alert al vieții pămîntesti, iar moartea revenirea peregrinului terestru în cosmos. Primele două evenimente principale ale ciclului ipostazei terestre (nașterea și nunta) marchează tulburări în biotomul vital al corpului uman, al mediului uman (comunitate socială, rude, prieteni, cunoscuți). Ultimul eveniment, moartea, marchează ruperea brutală a corpului uman de mediul lui și catapultarea spiritului în cosmos. Prin cruzimea ei aparentă, moartea frustrează uneori încrederea omului în destinul lui.

În alți termeni, *viața terestră este considerată a fi un rit de trecere din cosmos pe pământ și de pe pământ în cosmos*; un rit de trecere care respectă cele trei trepte ale trecerii, conform teoriei lui Van Gennep<sup>1</sup>. Însă fiecare trecere nu e un simplu rit de trecere, ci un complex de rituri de trecere, în care trecerea se exprimă prin rituri de integrare în comunitatea viilor, rituri de despărțire de familie și comunitatea viilor și rituri de integrare în comunitatea morților, egală cu reintegrarea în cosmos. Poate cel mai complicat și mai dificil rit de trecere din cele pe care le-a intuit omul în întreaga lui existență materială și spirituală este cel al morții.

În legătură cu moartea, oamenii, din timpul cei mai îndepărtați, și-au pus necontenit nenumărate întrebări; unele rămase fără răspunsuri, altele cu răspunsuri ocazionale, însă fără înțelesuri, și altele cu răspunsuri de consolare. Aceasta pentru că moartea rămâne singurul eveniment spiritual fără replică ontologică, indiferent de stadiul de dezvoltare istorică a conștiinței, de cultură, vîrstă și sex. Cum spune Mircea Eliade, „moartea e primul mister” care tulbură adine conștiința umană<sup>2</sup>.

**2. Trei reprezentări ale spiritului uman.** — Întrebările care solicită chiar răspunsuri ocazionale sau de consolare se referă în esența lor la: — 1) *reprezentarea fantastică a morții și a spiritelor morților* privite ca ipostaze ale unei lumi a spiritelor, lume de factură dăimonică, detașată de aceea terestră a oamenilor; — 2) *reprezentarea mirifică a spiritelor diferitelor tipuri de strămoși și moși* (de străbuni mitici, de eroi civilizatori sau semizei și zei), menținînd cu ei o legătură indisolubilă cu lumea terestră printr-o genealogie magico-mitică; — 3) *reprezentarea realist-fantastică a spiritelor tuturor celor ce au fost vii*, definiți ca indivizi și care fac parte integrantă din comunitatea gentilică, elanică sau tribală.

Aceste trei feluri de reprezentări ale spiritului uman văzute post-mortem (1. *detașat de lumea terestră*; 2. *în legătură magico-mitică cu lumea terestră* și 3. *integrat în lumea cosmică*, trăind totuși o viață concretă realist-fantastică) ne preocupă, în primul rînd, ca probleme de mitologie a morții și în al doilea rînd ca probleme ale cultului morților, instituțiilor funerare și categoriilor de făpturi mitice care participă la moarte și la postexistența celor decedați (daimoni, semizei, zei și eroi funerari).

Constrînși de zgîrcenia referințelor unei *cronologii relative*, pe epoci, perioade și secole, vom utiliza, acolo unde bineînțeles există, atestări interne și externe, confirmate de materiale paralele sau comparativ-istorice (indeosebi sud-estul Europei), iar acolo unde nu există atestări și paralele, vom recurge inevitabil la ipoteze de lucru și interpolări de *cronologie logică*.

Din expunerea de ansamblu a mitologiei morții la români se vor desprinde, în linii mari, concepția și viziunea mitologică despre moarte a poporului român. Prin această expunere vom anticipa unele din problemele generale ale mitologiei române, fără de care nu pot fi înțelese problemele particulare ale acestei mitologii în semnificația lor istorică.

Înțelegem să desprindem concepția și viziunea poporului român despre mitologia morții din materialele arheologice descoperite pe teritoriul României, din riturile și ceremoniile funerare stabilite în baza acestor materiale de inventar funerar și multe alte obligații față de moarte și morți. De asemenea înțelegem să desprindem din rezultatele istoricilor mitologilor, după aceleași criterii selective, date și elemente, să folosim rezultatele cercetărilor paleoetnologice și etnologice cu ajutorul științelor etnologice corespunzătoare (paleoetnografia și etnografia, paleofolclorul și folclorul, paleoarta și arta somptuară).

Nu mai așa putem întreprinde cu folos o *lectură mitologică interdisciplinară a materialelor arheologice, de istorie a mitologiei și a științelor etnologice*.

**3. Arheologia funerară.** — Arheologii și paleoetnologii antebelici nu s-au preocupat de *mitologia emergentă a riturilor de înmormîntare, înmormîntare și duble* (de înmormîntare cu înmormîntare), iar dacă s-au ocupat, au „prezentat o viziune fragmentară și, în fond, mutilată” a realității etnologice, din cauza „opacității documentare”, cum ar spune Mircea Eliade.

În fond, *arheologia funerară română s-a axat numai pe riturile funerare (în mormîntare — înmormîntare, sau rit dublu) și inventarul fiecărui tip de rit funerar*. În baza acestor materiale, arheologii au căutat să stabilească structura (alogenă sau heterogenă) a comunităților etnice care au creat sau practicat anumite rituri funerare, pentru a constata pătrunderile unor populații migratoare, conviețuirea lor încordată sau pașnică, asimilarea acestei populații de către autohtoni.

Cu totul alta este situația arheologiei funerare în a doua jumătate a secolului a XX-lea. S-au făcut în acest răstimp descoperiri de materiale funerare pentru toate perioadele și epocile istorice. S-a lărgit orizontul cercetării, s-au adîncit sursele de informație și s-au stabilit conexiuni tematice care înainte vreme nu erau posibile — pentru lămurirea aproximativ-veridică a temei *moarte — postexistență*. Acum s-au descoperit pe teritoriul României mari depozite de case și cranii de urși de peșteră (Peștera muierilor, Băile Herăulane) de tip totemic, asupra cărora nu s-au făcut speculații referitoare la o intenționalitate mitologică a unui cult magico-mitic al ursului, elaborat cumva de vinătorii paleolitici din regiunea car-



pălică. În paleontologia incipientă se pare că *ursul* a fost, alături de *lup*, un animal sacru de tip totemic<sup>3</sup>, deoarece într-unul din textele mitografilor elini referitoare la Zalmoxis s-a susținut că zeul trac nord-dunărean purta pe umeri o *nebridă* alcătuită din piele de urs. Porphyros din Tîr în *Viața lui Pitagora* susține că lui „Zalmoxis la naștere i s-a aruncat deasupra o piele de urs. Tracii numesc această piele *zalmoxis*”<sup>4</sup>. Și astfel mitul lui Zalmoxis a fost explicat semantic ca fiind al unui purtător de piele de urs. De altfel, sacralitatea ursului la români e atestată la autohtoni dinaintea erei noastre pînă în era noastră de cîteva superstiții, cunune și datini consemnate în calendarul sărbătorilor tradiționale ale poporului român<sup>5</sup>.

**4. Sacrificiul ritual al ursului.** — Acest sacrificiu pare a fi constituit pe teritoriul Daciei preistorice un eveniment încărcat de protorituri și protoceremonii magico-mitologice legate de moarte, al cărui scenariu îl întrevădem deocamdată în relice etnografice și reminiscențe folclorice în sărbătorile de iarnă<sup>6</sup>. Unele descoperiri arheologice consemnează pentru perioada paleolitică prezența oaselor de urs gravate cu însemne geometrice (la Porțile de Fier), și pentru neolitic figurine în lut reprezentând urși (idoli sau talismane), ca și pentru perioada fierului siluete de urși gravate pe obiecte de oase. Noi am analizat într-o lucrare consacrată măștilor mitice cîteva măști-costume de urs, dintre care unele avînd capul asemănător măștilor romane numite *tecla galea* care se purtau de pontifi sau războinici pe fața capului înainte de joc sau luptă și se lăsa pe față în timpul jocului sau luptei. Măștile de urs de tipul măștilor-costume integrale se foloseau de români în solștițiul de iarnă, în ceremoniile *augurate* de Anul Nou<sup>7</sup>.

În aceste jocuri de bun augur, ursul murea și apoi învia, simbolizînd moartea și învierea, interpretată și ca moartea naturii și învierea naturii. Același ritual al morții și învierii avea loc și în alte ocazii cu animale considerate sacre: *capra*, *turca* și *brezia* — de asemeni în solștițiul de iarnă la antecesorii romanilor și la români.

De la transsimbolizarea morții rituale a ursului în jocurile augurale de Anul Nou, s-a trecut la *lapidarea a doua zi a celui travestit în ursină*, pentru că cel travestit și-a permis, în afara datinii, deci în viața profană, să facă aluzii sau să repete unele obscenități din joc<sup>8</sup>.

**5. Decapitarea rituală și transsimbolizarea antropofagiei rituale.** — Tot din perioadele paleolitice și de trecere la neolitic s-au descoperit pe teritoriul României actuale craniile umane detașate de schelet, înhumate izolat, al căror rost magico-mitologic nu a fost încă determinat cu precizie. Cum craniul a fost considerat sediul forței fizice și spirituale creatoare de viață pe pămînt, s-a conservat o dată cu el și credința în *imaginea craniului a pămîntului și a cosmosului*. În memoria culturală din sud-estul Europei, *mitul capului decapitat al lui Orfeu* cîntînd pe o apă mirifică a Traciei îl întîlnim sugerat și într-o baladă română în legătură cu apele Dunării<sup>9</sup>. Dar s-a conservat concomitent cu mitul lui Orfeu și *imaginea capului decapitat al unuia dintre zeii Cabiri*, reprezentat într-o tăbliță de lut, redată în procesiunea funerară spre muntele mitic în care capul trebuia înhumat. Din același context mitic s-ar putea să facă parte și *craniile* descoperite perforate sau *trepanate*, pentru a li se scoate creierul destinat să fie consumat pentru însușirea forței generatoare a eroului ucis în luptă. Unele craniile de acest fel au putut proveni din ceea ce s-a numit

„vinătoare de capete” a conducătorilor dușmani, prinși cu lațul în luptă și decapitați din fugă, pentru aceeași însușire a virtuților intrinseci ale creierului lor.

Ovidiu, în *Tristele*, descrie în versuri cum făceau scîiți vinătoare de capete în jurul Tomisului: „Intocmai cum lupul hrăpărește la și tirăște/ peste semănături și prin păduri o oale neadăpostită-n țare, / așa face barbarul dușman, dacă prinde pe cineva pe cîmp, / care nu s-a refugiat încă în dosul porților: / același i se aruncă lațul de gît și e dus rob, / sau pierde de sulita învenimată”<sup>10</sup>. Strabon, la rîndul lui, relatează despre „*cruci-mea scîiților față de străini*, pe care-i jertfeau și-i mincau, iar țestele lor le foloseau la băut”<sup>11</sup>. Herodot menționează obiceiul scîiților de a decapita „capetele celor mai înverșunați dușmani, / din care făceau / *poale* (...) învelite de sîrmei cu piei neargăsite de bou (...) iar bogații le poleiau cu aur pe dinăuntru, ca să bea din ele”<sup>12</sup>. Dar ar mai fi putut proveni și din ritualul *decapitării propriilor capete* gentile a ajuns la bătrînețe, pentru a li se expozita înțelepciunea și experiența vieții prin aceeași procedee. Toate aceste forme de decapitare urmate de trepanație și scoaterea rituală a creierului ca sediu al sufletului atestă o formă de *antropofagie selectivă*, magico-mitică, care se desosește de *antropofagia rituală a bătrînilor*, descrisă de James Frazer în *Ramura de aur*<sup>13</sup>.

Trepanația craniană s-a extins din sfera magico-rituală a vinătoarei de capete la aceea magico-medicală în terapeutică umană și în cea veterinară, îndeosebi la crescătorii de animale comute; practică medicală care a durat pînă în vremea noastră în toți Carpații României.

Unele relice transsimbolice ale antropofagiei rituale s-au păstrat la sate, pînă în perioada modernă, legate de *destrigoire*. Cei considerați după moarte *cautare vii*, care provocau teroare, daune, boli și chiar moarte în familie, un timp fix după înhumare, erau exhumati ritual noaptea de membrii familiei. Erau apoi decapitați sau li se scootea inima din piept pentru a fi străpunsă cu un fier roșu sau pentru a fi fiartă și consumată de membrii familiei, în credința că astfel scapă definitiv de puterea nefastă a strigoiului.

În Vrancea s-a conservat o formă transfigurată de antropofagie rituală. E vorba de *prima pomână a mortului* *sercilă membrilor familiei în coseiug*. Era relictul ritual al ospățului funerar înainte de a se pune mortul în coseiug și duce la gropă. Ospățul luat din coseiug *transsimbolizează* un aspect al ritualului antropofagiei primitive în familie a cadavrului (Vrancea).

Tot un relict antropofagie este și mușcarea de către membrii familiei a colțurilor coseiugului, cînd era scos din casă pe umeri de rude și oprit pe prag pentru îndeplinirea ritualului de trecere dinăuntru în afara casei. Cei ce purtau coseiugul pe umeri smulgeau cu dinții cîteva așchii din colțurile coseiugului de brad pentru a le scupa apoi în coseiug. Mușcarea din coseiug cu mortul înăuntru transsimboliza de asemeni un aspect ritual al antropofagiei primitive în familie. Relictul ritual funerar al cărui înțeles profund a fost uitat este un fapt incontestabil legat de trecutul îndepărtat al mitologiei morții.

De la antropofagia rituală s-a trecut cu timpul la *uciderea prin lapidare a bătrînilor* conform unei datini comunitar-economice similare celei descrise de James Frazer. E cazul *lapotului* (din lat. *lapido*), al uciderii rituale de tipul lapidării, săvîrșit în adunările satelor prin *cetele de bătrîni*,

pentru exteriorizarea bătrânilor nepuținției în numele familiei sau al satului de către bătrânii zdraveni sau de întreaga obște a satului<sup>14</sup>.

**6. Gravura și pictura rupestră.** — Arheologia funerară a investigat pentru paleolitic și neolitic câteva grote cu urme de desene, gravură sau pictură parietală în care se remarcă intenții de cult magico-mitic local la antecesorii românilor.

Primele descoperiri, mult discutate la vremea lor, aparțin lui C. Nicolăescu-Plopșor<sup>15</sup>, din care extragem: „În 1924, am descoperit câteva desene parietale în unele grote din județul Gorj. Din cinci desene descoperite, am publicat numai trei (...)”<sup>16</sup>.

„Toate aceste desene au fost supuse omologării în copii exacte abatelui Breuil, care nu a ezitat să le confirme autenticitatea preistorică, scriindu-mi referitor la subiectul lor că „ele țin foarte bine de stilul general al artei schematică neolítico-eneolítico. Asemănarea lor cu picturile a it spaniole, cit și scandinave referitoare la aceste epoci este foarte mare”. Urmind cercetările în această direcție, am găsit un bogat material, pe care l-am făcut cunoscut prin scurte articole. Primele desene le-am descoperit la intrarea grotelor de la Baia de Fier, grotelile „Muierilor” și a „Pircălabului”, situate toate pe malul drept al pârului „Galbenul”, la nord de oraș. A doua zonă a descoperirilor scoase la lumină este „Vaidei”, în micile grote de pe malul stâng al Susiței. A treia zonă este „Runcu”, la nord de sat, pe malul stâng al „Sohodolului”, unde pe un perete al unei roci de mari dimensiuni am descoperit pe lângă desene și primele gravuri rupestre. A patra [zonă] este „Polovraci” în defileul Olteț — eu pereții stincoși formați pe malul stâng al pârului. [Pentru determinarea] materiei colorante cu care aceste desene au fost executate, am cerut să se facă analiza micro-chimică. Dr. Al. Soropol a constatat că sint executate cu cărbune, a cărui origine nu se cunoaște. S-au emis diferite opinii asupra rolului desenelor în grotelile [cercetate]. Independent de opiniile emise, am pus în legătură directă unele reprezentări a figurilor cu cultul soarelui. Două figuri umane (vezi pag. 181, fig. 1,2,3) sint în poziție de adorare, în picioare, înaintea soarelui, și figura 2 nu lasă nici o îndoială că nu este [corba de] soarele umanizat. Toate aceste desene aparțin grotei „Pircălabu”. [Ceea ce mă face să cred că] în aceste reprezentări [e vorba de] un cult al soarelui practicat în această grota este însăși grota (...) improprie pentru locuit, cu deschiderea largă, puțin adincă (...) puțin accesibilă, fiind situată deasupra unei prăpastii (...) Avind o dublă intrare de-o frumusețe grandioasă, grota Pircălabu este un loc [parcă anume] ales pentru cultul soarelui practicat de strămoșii îndepărtați. Mărimea desenelor (...) [corespundea] gustului și nevoilor] oamenilor preistoriei obișnuite cu idoli mici de pământ și os. De altfel [și] pereții ondulați prezintă suprafețe prea mici pentru a permite reprezentări plastice mai mari (...) Se întâlnesc figuri de animale, ca: evatrupede de la (...) Vaidei și calul cu hături de la „Runcu”. Aceste desene nu sint (...) paleolitice (...) [ci țin de] Mousterian (...) Au supraviețuit până (...) în zilele noastre. Majoritatea reprezentărilor umane și zoomorfe puteau să fie situate după stilul lor în [epoca] neo-eneolitică (...) Gravurile de la Runcu au fost executate cu ace metalice. [În alcătuirea lor] reprezintă fără echivoc un personaj central de mari proporții, în jurul căruia, și protejat de el, se mișcă câteva personaje insignifiante și [alături] probabil câteva colibe”<sup>17</sup>.

Gravura din peștera de la Runcu, atribuită virstei de fier, redă o scenă a cărei semnificație nu a fost descifrată până în prezent, din cauza

schematismului ei eriptic, ambiguu. Noi propunem o descifrare care ar putea să fie verosimilă: în partea de sus a gravurii pare că ar fi doi stilpi cilindrici asemănători, iar în partea dreaptă doi stilpi rectangulari diferiți, cel mic cu o rozetă în vîrf, și cel mare cu efigia unui cal pe fața discului. În fața stilpilor rectangulari, o siluetă umană echilibrată liniar, ridică brațele în semn de adorare. Ceea ce nouă ne par stilpi cilindrici ar putea fi stilpi funerari ce marchează în spațiul *extra-muros* locuri de înhumare, iar ceea ce ne par ceilalți doi stilpi rectangulari cu rozetă și disc cu efigia calului ce marchează un spațiu *intra-muros* ar putea fi o *incintă sacră* a unui eventual cult solar. Stilpii funerari și cei care marchează pe drum popasurile la izvoare sau la răscruci, la români corespund pînă la începutul secolului al XX-lea stilului propriu-zis funerar al simulacrelor stilizate ale coloanei cerului<sup>18</sup>.

Arheologul Vasile Boroneanț, la rîndul lui, a descoperit o *grota pictată cu oerul roșu*, în Defileul Dunării<sup>19</sup>. E vorba de „peștera Gaura Chindiei”, numită și Gaura Mică, situată în raza comunei Pescari — Alibeg, din județul Caraș-Severin. Grota din defileul Porților de Fier de la locul „Strimtura” e ridicată la circa 80 m deasupra apelor Dunării. Într-un povirniș abrupt de calcar jurasic și cretacic. Peștera conține o galerie de circa 60 metri pătrați și câteva colioane laterale. Lumina pătrunde normal în peșteră abia la chindii, de unde de altfel îi vine și numele. La chindii lumina cade direct pe peretele dinspre nord-est, pe care se găsesc de altfel cele mai multe picturi rupestre, portrete cu „oerul roșu”. Vasile Boroneanț a identificat printre *motivele pictate*: siluete umane și de păsări, brazi, soarele, amprente palmare și digitale.

În relatările și articolele publicate despre grota, Vasile Boroneanț susține că după stilul picturii aceasta aparține *epocii mezolitice*. Iar după



Bradul și soarele pictat în peștera Gaura Chindiei, după Vasile Boroneanț.

relatările unor localnici bătrîni, că grota a servit păstorilor multă vreme ca „adăpost vremelnic pentru oameni și animale”. Arheologul presupune că în feudalismul timpuriu au fost adăose sau suprapuse unele semne ce aduc a rune, care stilistic par a se apropia de vechiul alfabet slavon. Datorită „oerului roșu” cu care sint pictate desenele materialului pro-

venit dintr-o rocă aproape de aşezarea Alibeg şi la 150 m de Gaura Chindiei, Vasile Boroneanţ emite ipoteza pietării peşterii Gura Chindiei în mileniul VI î. e. n. într-una din etapele de răspândire a culturii *Schela Cladovei*. Dar constată şi unele asemănări tehnice cu picturile realizate în aceeaşi vreme în peşterile franco-cantabrice, din paleoliticul superior şi mai târziu, cu cele din epoca metalelor din Bulgaria, de la peştera Măgura.

Deocamdată aceste descoperiri arheologice ne procură pentru paleolitic, neolitic, epoca bronzului şi a fierului un surplus de informaţii *mitologice* în legătură cu cultul morţilor pentru etapa de trecere de la civilizaţia vânătorilor şi păstorilor la aceea a metalelor. Credinţele şi ideile magico-mitologice care le-au colportat nu ne-au parvenit cu „fosile spirituale”, iar funcţiunea grotelor ornamentate de eventuale sanctuare mai mult criptice al unor mici comunităţi gentilitice nu o cunoaştem deplin. De aceea sîntem nevoiţi să le descifrăm, fragmentar şi relativ, cu ajutorul ipotezelor de lucru şi al interpolărilor întemeiate pe calculul probabilităţilor şi al paralelismelor sugerate de etnologia funerară.

**7. Fondul preistoric şi istoric. Inserţiuni indoeuropene.** — Într-o retrospectivă sintetică, cultul morţilor la daci prezintă două aspecte esenţiale: unul care ţine de *fondul preistoric al mitologiei dacilor*, de epoca paleolitică, şi altul de *fondul istoric al mitologiei dacilor*, epocile neolitice, a bronzului şi a fierului. În alţi termeni, un aspect care relevă *substratul preindoeuropean* propriu populaţiilor din regiunea Carpaţilor şi altul care relevă *stratul migraţiilor indoeuropene* a tracilor nord-dunăreni cu riturile şi ceremoniile aduse de ei.

Din substratul preindoeuropean, deci al populaţiilor indigene primitive, reţinem în legătură cu cultul morţilor câteva fapte, aspecte şi date în care intră o dată cu formarea ideii despre moarte şi ideea separării vieţii de moarte, cu consecinţele lor etice. Imediat după moarte, băştinaşii, de teamă, *părăsesc cadavrul* (după ce s-au făcut eforturi de a-l readuce la viaţă), dar părăsesc şi locul în care a sucombat un membru al familiei sau în care a fost găsit cadavrul unui membru al comunităţii gentilitice. Într-o etapă mai evoluată, *ascundea cadavrul* în afara aşezării gentilitice, în locuri ferite de animale şi căile de circulaţie, din teama de umbra sau fantoma decedatului. Şi, în faza cea mai evoluată, *înhumau cadavrul* cu un rit nu prea complicat, propriu vânătorilor şi păstorilor itineranţi.

Abia după migraţia indoeuropeană în Europa de sud-est, în procesul etnogenezei dacilor — o dată cu sedentarizarea şi dezvoltarea agriculturii noilor comunităţi etnice, se formează o nouă concepţie despre moarte şi *postexistenţă* şi un nou cult al morţilor. *Predacii* abia dacă îngropau morţii la sfîrşitul paleoliticului. Iar daci (rezultaţi din etnogeneza băştinaşilor cu indoeuropenii) ajung după multe elaborări la un cult al morţilor mai rafinat, în care remarcăm o sinteză organică între moştenirea autohtonă şi aportul indoeuropean. De data aceasta sinteza are în vedere starea şi funcţiunea socială, sîrăcia şi bogăţia, credinţa sau necredinţa în moarte. Începe înhumarea propriu-zisă la daci. Se menţine ca atare o vreme. Apoi trece prin câteva faze care nu totdeauna sînt succesive. Ritul înhumării se fixează după zona de aşezare, gradul de impact sau influenţe ale credinţelor, locul înhumării: în caverne (peşteri), sub dolmene, în ciste de piatră, în tumuli etc. Toate aceste tipuri de înhumare prezintă o gamă amplă de variante tipice, atribuite de arheologi uneori şi popoarelor care

au migrat printre daci, care s-au aşezat în Dacia şi au fost asimilate, lăsînd urme rituale şi ceremoniale funerare în *cultul morţilor la daci*. Ne giudim la cimerieni, sciţi, celţi etc.

O dată cu introducerea la daci a credinţei în nemurirea sufletului de tip indoeuropean şi reglementarea unui cult corespunzător al morţilor, *incinerarea* la locul înhumării. Cenuşa rezultată din incinerare se păstrează în vase de lut, iar acestea se înhumază la rîndul lor în *cimitire de urne*. Ceea ce înseamnă că daci nu au renunţat la înhumare, ci o practicau sub altă formă, ca înhumare a urnelor cu resturile incinerate.

**8. Mono- şi biritualismul funerar.** — Monoritualismul este înlocuit în această fază de tranziţie cu *biritualismul*. E vorba de două tipuri de biritualism: 1) de concomitenţa celor două rituri funerare chiar în aceeaşi comunitate etnică; 2) de două variante ale îmbinării celor două rituri funerare: a) incinerarea pe rug cu înhumarea resturilor şi b) incinerarea chiar în groapa de înhumat. Cum constatăm, în al doilea biritualism accentul cade tot pe înhumare. Argumentul incinerării constă, după unii istorici ai temei, în „credinţa într-o viaţă viitoare, deseartată de materie, în care trupul se infăţişa ca o încălţare a spiritului (...). Arderea trupului apare ca o totală eliberare a spiritului şi ca o perpetuare a lui prin păstrarea cenuşii trupului”. Ideea e justificată de faptul că „băştinaşii Daciei n-au avut un cult al trupului mort (...); ei n-au adorat trupul, nu s-au temut de el şi nu şi-au dat osteneala să-l păstreze pentru o viitoare reîntoarcere a sufletului [în trup] (...). Au scotit trupul [o închisoare] şi au dorit o cit mai grabnică sfîrşimare a [lui] (...). Moartea fiind o supremă eliberare a sufletului spre a se înălţa la Zeul luminii şi al focului era dorită şi căntată (...). Trupul era considerat un lucru inutil, chiar dispreţuit, fiind încărcat de păcate, şi de aceea se încredinţa focului spre purificare”. Deci daci credeau „că dincolo de moarte începe viaţa veşnică”. Moartea nu era altceva pentru ei decît o *levitaţie a sufletului în cer*, „o mergere la zeul lor Zalmoxis”<sup>20</sup>, dar locul unde se afla Zalmoxis era acela „unde vor [trebui să] trăiască veşnic, avînd toate bunătăţile”<sup>21</sup>. Sufletele celor morţi ridicîndu-se la Zalmoxis deveneau prin înşişi această ridicare idonice zeului şi trăiau în cospiritualitate divină cu el.

După incinerare, cenuşa pusă într-o urnă era însoţită de o *ceaşcă* (*ceaşcă dacă*) şi de o *strachină* (*strachină dacă*) pentru a fi înhumate împreună într-un mormînt individual sau într-o *necropolă de urne*. Ceaşca şi strachina simbolizau în ritul înhumării *obiectele sacre* cu care decedatul trebuia să participe în cer la „ospăţul nemuririi”.

**9. Moartea voluntară.** — Paralel cu moartea prin incinerare exista şi o moarte prin *sacrificare* a unui *mesager al zeului*. Cel ce trebuia sacrificat pentru a fi investit cu titlul de *mesager divin* era tras la sorţi dintr-un grup de *candidaţi la nemurire*, apoi iniţiat în riturile sacrificiului şi în cele din urmă zvirlit în sulite spre cer în faţa întregului cîn de preoţi, a suitei regale, a reprezentanţilor armatei şi a publicului din hieropolă. Zvirlire în sulite spre cer avea loc din 4 în 4 ani pe muntele sacru unde era hieropolă dacă, cu un ceremonial deosebit. Trimisului i se încredinţa în secret un mesaj pontifical către zeu, rostit cifrat de marele preot. Cel zvirlit spre cer trebuie să moară prins în sulite fără a atinge pămîntul: fapt care însemna că zeul cerese i-a primit mesajul. Dacă trimisul cădea din sulite pe pămînt, unde rămînea schilod sau murea, însemna că nu a fost vrednic de misiunea lui şi era blestemat de cînul preoţilor şi dispre-



uit de semenii lui. Recompensarea celui trînit în cer ca mesager către zeul suprem prin sacrificiu era cinstita de a dobîndi nemurirea, egalitatea cu zeul, în poienile însoțite ale cerului, și de a fi pomenit din patru în patru ani la ceremoniile mesagerilor cerului, în lista *emizeilor daci*.

În basmele mitice moartea voluntară capătă caracterul de *sacrificiu personal* (declanșat de legătura de sînge, afecțiune, grațitudine etc.), în care părintele se sacrifică pentru copilul lui și învers, partenerii de viață unul pentru celălalt, aproapele pentru semenul lui.

**10. Eroizarea mortului. Banchetul funerar. Călărețul funerar.** — Tot din mitologia morților la daci face parte și ceea ce s-a numit în preajma erei noastre (secolele IV î. e. n. pînă în secolul IV e. n.) *eroizarea mortului*. Din materialele arheologice referitoare la eroizarea mortului în Dacia reiese că un rol deosebit îl dețin și cele referitoare la *Cavalerul trac*. De fapt, ambele tipuri de *reprezentări mitice funerare*: eroizarea mortului și *Cavalerul trac* se leagă între ele prin atribute și funcțiuni mitologice comune. Dacă eroizarea mortului prezintă îndeosebi un caracter domestic, local restrîns, *Cavalerul trac* prezintă un caracter general comunitar-etnic de *divinitate katachtonică*, de *stăpîn al morților* unei anumite etnii. În reprezentarea lui, după noi, capătă o întreită ilustrare iconică: de 1) *mort eroizat* de comunitatea gentilică; 2) de *stăpîn al morților*, adică de *semi-divinitate funerară*, și 3) de *divinitate chthonică*, cu unele implicite sau explicite *tribute auxiliare solare*. Iconografia fiecărei *reprezentări mitice* din aceste trei ipostaze divine scoate în evidență prin elementele lor intrinseci (alegorii, metafore, simboluri) funcțiunea care stă la baza reprezentării. *Cavalerul trac* simplu, văzut fără *logomiti*, reprezintă *mortul eroizat* de comunitatea gentilică; iconografie, așezat în fața unui arbore (cosmic sau al vieții și morții) încolăcit de un șarpe. Dar reprezintă și divinitatea katachtonică, fiind iconografie este reprezentat în fața unui altar așezat lângă arbore și cînd e înconjurat de acoliți și animale chthonice.

Contribuții de amănunt la studiul *Cavalerului trac* au adus C. Kazanow<sup>22</sup>, E. Will<sup>23</sup>, rămase valabile și pentru descoperirile din Pontul mixhelenic și Dacia romană, cu reținerile și adaosurile descoperirilor și interpretărilor arheologice intervenite în a doua jumătate a secolului al XX-lea. La acestea trebuie adăugate și considerațiile despre *Cavalerul trac* ale lui Vasile Părvan<sup>24</sup>. Apoi ale lui Dumitru Tudor<sup>25</sup>, a lui Hamparțumian Nubar<sup>26</sup>, ale lui Radu Vulpe<sup>27</sup> și recent ale Mariei Alexandrescu-Vianu<sup>28</sup> etc. Și pentru a preciza unele aspecte mitologice contingente *Cavalerului trac* ne oprim la cea mai recentă lucrare, aceea a Mariei Alexandrescu-Vianu.

În această lucrare autoarea distinge două tipuri de *eroizare a defunctului*: unul în reprezentările *banchetului funerar* și altul în reprezentările *călărețului funerar*. În ambele tipuri de reprezentare e vorba de *eroizare mitică* a unui strămoș comunitar deoarece atît scena *banchetului* cît și aceea a *cavalerului funerar* sînt atestate „de inscripții de origine grecească micro-asiatică”. Înțelesurile *schemelor iconografice* „se întîlneau în cele două regiuni vecine, Tracia și Grecia”. Eroizarea defunctului iese însă mai bine în evidență în textul „stelelor” care reprezintă imaginea călărețului funerar. După Maria Alexandrescu-Vianu, „noțiunea de *heros* pe mormintele funerare nu apare întotdeauna asociată cu imaginea călărețului, ci uneori însoțește scena *banchetului funerar*. [Se află deci] în cele două scene — a *banchetului* și a *călărețului funerar* — cele două *ilustrări ale*

*ideii eroizării celui decedat*. Asocierea dintre iconografia călărețului (...) și ideea eroizării exprimate prin noțiunea de *heros* apare în lumea greacă a Asiei Mici. [Pentru că] există o unitate conceptuală exprimată prin termen și iconografie de către grecii din Egeea și cei din Pontos”<sup>29</sup>. Maria Alexandrescu-Vianu consideră că „Ernest Will a încercat să demonstreze transmiterea acestei reprezentări iconografice [pontice] în regiunile trace în epoca elenistică timpurie încă din secolul al III-lea î. e. n. Dovezile pe care le aduce [Ernest Will] nu atestă o atare vechime”<sup>30</sup>. *Prezența schemei Cavalerului trac* în teritoriul trac, după Maria Alexandrescu-Vianu, pare a fi anterioară, iar răspîndirea acesteia în teritoriul trac nord-dunărean trece de sfera de indiere a cetăților pontice. Reprezentarea iconografică a *Cavalerului trac* prezintă într-o analiză atentă *stileme* (elemente de stil) uneori nelămurit de sugestive pentru cronologia folosită de arheologii funerar.

Cum vom constata în partea a doua a mitologiei morții, mai mulți istorici al folclorului mitic au stabilit o filiațiune între *Cavalerul trac* ca divinitate funerară și sfîntul Gheorghe la români, ca divinitate creștinizată a morții, ca și la celelalte popoare din sud-estul Europei, datorită în parte iconografiei similare și eutimelor, datinilor și tradițiilor comune. Filiațiunea *Cavalerului trac* mai apare transfigurată și în *teatrul funerar*, în care se schitează eroizarea mortului la români<sup>31</sup>.

Contribuția istoriei mitologiilor și religiilor la *mitologia morții*, așa cum reiese din opera lui Mircea Eliade<sup>32</sup>, referitoare la perioada preistorică, este redusă din cauza „opacității documentelor arheologice” care „prezintă o viziune fragmentară și în fond mutilată a vieții și a gândirii religioase”<sup>33</sup>. Intenționalitatea religioasă a vinătorilor paleantropi nu poate fi descifrată din vagile resturi de oseminte sau de unelte și arme. În schimb, religiozitatea vinătorului paleolitic începe să-și schițeze intențiile religioase după tipurile de morminte, unelte și arme care „au suscitat mitologii și așafabulații para-mitologice și (...) întemeiat comportamente rituale”<sup>34</sup>. Dimensiunile mitologice ale omului cresc în „civilizațiile agricole [care au] elaborat (...) o *religie cosmică* (...) în termeni împrumutați din viața vegetală”<sup>35</sup>. *Cultul fertilității Zeifei Mamme* devine solidar acum cu „cultul morții”<sup>36</sup>. *Ciclul mitologic viață-moarte-postezistență* se impune tot mai mult în structura și viziunea mitologică a popoarelor ajunse pe această treaptă istorică a dezvoltării lor social-economice. Contextul religios al ocupațiilor, înțîi anexe și apoi autonome, ale agriculturii, metalurgiei epocii bronzului și a fierului, relevă „alături de *sacralitatea celestă* (...) și prezența *sacralității telurice*, la care participă minerele și mineralele (...) demonii, semidivinitățile și divinitățile lui *homo faber*”<sup>37</sup>.

Pentru *perioada istorică*, Mircea Eliade lasă să se înțeleagă că acest capitol nou al oricărei istorii a mitologiei române face parte integrantă dintr-o interpretare mai cuprinzătoare a așa-zisei *religii populare* (folk-religion) comunitar-etnice.

**11. Moartea și jertfa umană, animală, vegetală.** — În problema *concepției asupra morții*, logografii și mitografii antice se referă îndeosebi la traci în general. Se face adesea confuzii *tracii nord-dunăreni* și *tracii sud-dunăreni*. Confuziile sporesc însă din cauza migrației pe teritoriul Daciei antice a unor popoare care au conviețuit și au fost asimilate de traci. Apollo din Rhodos specifică pe „scîiți amestecați cu traci”<sup>38</sup>. În *Istoria României* se specifică, pe lângă daco-scîiți și geto-mixhelenici, geto-bastarnii, daco-sarmatii, care au conviețuit în Dacia pînă ce dacii

î-au alungat sau asimilat. După relatările lui Herodot, o parte din teritoriul estic al Daciei a fost stăpînit de *cimerieni*, apoi tot după Herodot și Strabon, *celții* au pătruns în Dacia în secolul III î. e. n., de unde au fost izgoniți de Burebista în secolul I î. e. n. Și în era noastră, Iordanes adaugă la lista confuziilor una în plus, între geți și goți, iar unii cercetători ai evului mediu ceea ce este românească ca fiind de influență sau împrumut slav sud-dunărean.

Ne putem închipui, în acest amestec de relatări, ce dificil este să decelăm *ceea ce este dacic de nedacic* în mitologia morții.

În legătură cu nașterea și moartea, Herodot menționează: „La *traiși* găsim aceleași datini ca și la restul tracilor, în afara celor legate de naștere și moarte. Rudele stau în jurul noului-născut și plîng nenorocirile pe care va trebui să le îndure noul-născut, o dată ce a venit pe lume. Sînt pomenite atunci toate suferințele omenești. Cînd moare cineva, *traișii* îl îngropă glumind și bucurîndu-se. Cu acest prilej ei amintesc nenorocirile de care scapă omul și arată că este de fericit în toate privințele”<sup>70</sup>. *Paradoxograful* lui *Rohde* relatează același obicei pentru *erobizi*, un trib tracic care era poligam din ținuturile muntoase, dintre riurile Axios și Strymon: „cînd unul din [*membrii tribului*] murea, se lăsa între femeile [*mortului*] mari neînțelegeri, iar prietenii își dau toată osteneala și arătau o nespășă rivnă ca să afle pe care dintre neveste a iubit-o mai mult acel decedat. Femeia socotită vrednică să primească cinstirea era lăudată de bărbați și de femei; apoi era înjunghiată de ruda ei cea mai apropiată. Și după aceea trupul ei era înmormîntat împreună cu cel al bărbatului ei. Celelalte femei [*ale decedatului*] socoteau o mare nenorocire aceasta, căci li se aducea astfel o foarte mare ocară”<sup>71</sup>.

O informație similară este redată de Pomponius Mela: „femeile (...) doresc din cale afară să fie omorite deasupra cadavrelor bărbaților morți și să fie îngropate împreună. Deoarece un bărbat avea mai multe soții, pentru a dobîndi această cinste ele dădeau o mare luptă în fața celor care trebuiau să hotărască aceasta. Se acorda aceeaia care avea moravurile și conduita cea mai bună, iar cea care învingea în această întrecere era în eulmea bucuriei. Celelalte jeleau cu glas tare și își arătau deznădejdea (...)”<sup>72</sup>. În acest obicei de proveniență indo-europeană întrezărim un aspect din *cultura satililor la indieni*. Tot Herodot relatează despre înmormîntările *tracilor bogăți*. „Expun timp de trei zile cadavrul; apoi *ierfesc tot felul* de animale, și după un mare ospăț, înainte de care îl jesele [*pe mort*], îl înmormîntează (...) *fiie arîndu-l, fiie îngropîndu-l*. Ridică apoi o movilă și statornicește felurite întreceri, la care răsplățile cele mai însemnate se dau luptelor în doi — cum este și firesc lucru”<sup>73</sup>. Aceași informație o furnizează Pomponius Mela și despre „deplîngerea nașterilor (...) [*și*] dimpotrivă prilej de sărbătoare și cinste ca de lucruri sfinte, prin cînt și joc, la înmormîntări”. Ovidiu în *Scrisori din Pont* scrie că „geții pletosi” și „cruzi” din Pont „socotesc viața un fel de moarte”<sup>74</sup>.

Tot Herodot menționează *paiele de grîu* ca ofrande aduse zeilor Bendis, care printre alte atribute avea și unele funerare. Probabil Herodot s-a referit la *spicele de grîu* și cele de *mei*, deoarece grîul și meiul constituiau bogăția cerealieră în Tracia nord-dunăreană (Dacia) și în Pont<sup>75</sup>. Morților li se aduceau ofrande animale vii: oi, capre, viței, date pe mormînt sau animale sacrificate.

Cultul morților la romani, în perioada în care Dacia a fost cucerită și transformată în provincie romană, era compus dintr-un substrat relativ

omogen indo-european și un adstrat alogen alcătuit din unele incluziuni și calchieri provenite din influențe mitologice diverse aduse de corpurile legionare romane stabilite și unii din membrii lor integrați ca veterani în Dacia. Pe noi nu ne interesează fenomenul general de suprastructură a cultului morților în întregul Imperiu roman, ci numai situația care s-a creat acestui fenomen în special în provincia romană Dacia noului popor *daco-roman*.

Au pătruns în Dacia o dată cu administrația și legiunile romane diferite credințe și rituri legate de moarte și postexistență provenite din occidentul european, din sudul mediteranean, din orientul asiatic, din nordul Africii, pentru care moartea era cînd *a binefacere*, cînd *a pedeapsă*, cînd *a metamorfoză*, cînd *a melempsihoză*. Pentru romani moartea a fost considerată numai o trecere dintr-o formă de viață într-alta, din viața pămînteană în aceea subpămînteană. Viața pămînteană era carnală, aceea subpămînteană a umbrelor, a sufletelor de morți. Așa se explică de ce romanii întii își îngropau morții în interiorul casei, apoi foloseau altarii pe care ardea *foacul sacru* al căminului pentru urnele cenușii morților. Conform credinței romanilor, după moarte sufletele celor decedați erau socotite divine, iar mormintele lor niste temple familiale. Cînd ne vom referi la mitologia strămoșilor și moșilor vom reveni asupra rolului larilor, manilor și penatilor în trecerea de la cultul domestic la cel comunitar al romanilor. În această fază istorică, ritualul și ceremonialul morților ca divinități comunitare sîtești și de spîte de neam încep să fie reglementate de stat.

**12. Umbrele rătăcitoare. Sărbători funerare.** — Reglementarea administrativ-juridică la romani avea în vedere îngrijirea mormintelor, a ofrandelor și sacrificiilor ce trebuiau aduse periodic morților, pentru ca sufletele lor să nu devină *umbre rătăcitoare*. În credința romanilor, ca și a grecilor, *umbrele rătăcitoare* proveneau din două cauze în legătură cu decesul: 1) o viață întreruptă înainte de a se fi terminat în condiții normale presupune a fi fost stabilită de Parce (ursitoare) la naștere; și 2) cinstirea postsepulcrală a mortului întreruptă de urmași, din neglijență, neîmplinirea ofrandelor și sacrificiilor funerare la timp. În aceste două cazuri *umbrele rătăcitoare* deveneau *genii răufăcătoare*, care n-aveau alt scop decît să se răzbune pe membrii societății din care genealogic au făcut parte. Datorită molimelor, s-a interzis la sate ca morții să se mai îngroape în case și în curți, iar la cetăți s-a hotărît să se îngroape extra-muros. Deci în ambele cazuri în zone relativ igienice pentru comunitatea familială și a cetății. Spiritele morților trebuiau însă să participe mai departe la apărarea micii a patrimoniului public și a puterii romane. Reglementarea dintre morții și vii a ajuns treptat la fixarea ciclului de sărbători consacrate morților, a obligațiilor și constrîngerilor riturilor și ceremoniilor acestor sărbători. Conform acestor reglementări administrativ-juridice, *sărbătorile funerare* cele mai importante în statul roman, *Teralia* și *Parentalia*, au căpătat o dată comună (13—25 februarie), semnificații rituale și ceremoniale analoge: ofrande și sacrificii pentru zei publici ai cetății, ca și ofrande și sacrificii pentru zei familiali, conform datinilor străvechi și prescripțiilor etico-juridice de gîntă. *Rosalia*, numită astfel pentru că se aduceau roze la mormintele familiale și se făceau ospete pentru morți, ca sărbătoare estivală prezintă unele aspecte ceremoniale inedite față de *Teralia* și *Parentalia*.

O dată cu instituirea administrației și jurisdicției romane în Dacia, s-au introdus și aceste trei sărbători romane ale cultului morților. Dintre

aceste forme de cult al morților, Rosalia s-a impus mai mult atât în mediul sătesc, cât și în cel citadin, fiind mai comprehensibilă pentru dacia devenită cetățeni ai Imperiului roman. Așa se face că Rosalia (la daco-romani *Rusalile*), cu întreaga lor trenă de obiceiuri și tradiții mitice daco-romane, a reușit să supraviețuiască în forme populare și după răspindirea și oficializarea creștinismului ca religie de stat, până în vremea noastră.

Toți istoricii culturii latine din provincia romană Dacia recunosc suprapunerea cultului morții învingătorilor peste cel al învinșilor. Îngemănarea recuzitei funerare, a riturilor și ceremoniilor, a valențelor mitice și a semnificațiilor se resimte abia mai tirziu peste tot în Dacoromania. E vorba de Parce (urșe), semnele de moarte, moartea constatată ca atare, toneta mortului, cîntecele de priveghi, de înmormîntare, de însemnele mormîntului, stilp-stelă, brad funerar, de pomeni periodice, de ospățul funerar, de comîndare, de danșii etc.

La fondul daco-roman al cultului morților din perioada transformării Daciei în provincie romană se adaugă elemente și forme noi de cult al morților aduse în Dacia de cohortele de legionari recrutate din cele patru puncte cardinale ale Imperiului. La aportul cultului funerar adus de legiunarii romani trebuie adăugată liberalizarea riturilor și ceremoniilor funerare în fața de destrămarea a Imperiului roman, cu repercusiuni evidente și în provincia Dacia, în procesul căreia intră și apariția creștinismului primitiv. D. M. Pippidi, în mai multe lucrări<sup>45</sup>, este preocupat de istoria coloniilor grecești de pe litoralul dobrogean al Mării Negre. Într-una din aceste lucrări se referă indirect la aspecte ale cultului morților, în legătură cu ofensiva cultelor personale ale împăraților romani Caesar, Augustus, ca și a cultelor orientale: egiptean, sirian, anatolian și iranian. Se referă direct la cultul morților în studiile despre mormîntul cu papirus, simbolul palmelor înălțate, creștinismul primitiv.

**13. Mina simbol funerar.** — Într-un studiu consacrat figurării motivului minii<sup>46</sup>, în partea privind arheologia funerară din Dacia preromană și din Dacia romană, am trecut în revistă tot ceea ce până în 1964 se cunoștea în literatura română în acest domeniu: mina figurată în gravurile paretale (C. N. Ploșor, la care adăugăm materialele descoperite de Vasile Boroneanț), scheletul cu minile ridicate în mormintele cu ocră (Vl. Zîră), statuetele fără minii din perioada bronzului, vase cu minii ornamentale incizate pentru perioada bronzului, ștampilele de olari cu minile ridicate în sus (D. V. Rosetti și V. Zîră), mina votivă a lui Sabazios (M. Macrea), sigiliile de amfore (G. Cantacuzino), stелеle elenistice (Gr. Tocilescu, T. Sauciu-Săveanu), mina dreaptă cu două degete ridicate în sus (Cavalerul trac, după Fr. Benoit), acroterele cu minii ale unui sarcofag din Apulum etc., ca simboluri funerare mixte: solare, medicale, războinice, care circulau ca atare în cultura predacă, dacă, dacă-mixt-helenică în Pont și daco-romană în general.

Din structura mitologiei morții la romani (anticipat și, implicit, la grecii antici) unele elemente și aspecte se transmit la daco-romani. De liberalitățile mitologice și religioase ale romanilor beneficiază și daco-romanii deveniți cetățeni ai imperiului. Cultul morților, reglementat riguros de romani, atât cutumiar cât și statal, cedează treptat administrativ-juridic, însă nu integral, cultului morților populației dace romanizate. Așa se explică *sinteza* (nu *sineretismul*) la care ajunge *mitologia morților* la daco-romani, în care domină concepția veche indo-europeană asupra

morții și postexistenței, exprimată în datini consacrate de *datina pămîntului dac*, sau de *legea fărăi daco-romane*, după chipul *legii romane*.



Fragment de vas ritual, după Vlad Zîră.

Ștampile de olari cu motivul închinării la soare, după D. V. Rosetti.



Mina votivă a lui Sabazios după M. Macrea.

**14. Etnothanatologia populară.** — La contribuția arheologiei funerare și a istoriei mitologiilor înțelegem să adăugăm și contribuția *etnologiei funerare* (așa cum aceasta este relevată de etnografia funerară, folclorul funerar și arta somptuară) la studiul *mitologiei morții*. *Etnologia funerară* cercetează întii relictete etnografice și de artă populară și concomitent reminiscențele folclorice, ca *documente etnoistorice* pre- și proto-române, paralele cu *documentele etnografice, folclorice și de artă populară vii* care, în ansamblul lor, exprimă concepția și viziunea particular românească încă în vigoare despre *moarte și postexistență*. Deci, etnologia funerară reconsideră cercetările mai vechi în comparație cu cele mai noi, unele chiar recente, de thanatologie, într-o sinteză globală și unitară care este mitologia morții.

În expunerea mitologiei morții, concepută și elaborată ca *substratul ideatic al oricărei mitogeneze* și prin aceasta a oricărei *mitologii etnice*, înțelegem să recurgem, pe cât posibil, la schema tematică a categoriilor



mitice, a ierarhiei divinităților morții (daimoni, semidivinități, divinități și eroi) și a riturilor și ceremoniilor corespunzătoare, enunțate ca atare în capitolul introductiv al mitologiei române. Se înțelege că în expunere nu ne interesează aplicarea mecanică a unei scheme derivate din schema mitologiei generale, ci numai a unei scheme orientative și selective a materialului de care dispunem în stadiul actual al investigației științifice.

De aceea, *mitologia morții în ciziu românescă* este mai mult decât o sinteză etnoethanologică a etnografiei funerare, folclorului funerar și artei somptuare. S-ar putea spune că în structura ei este și exprimă un *străvechi incertar funerar*. De aceea nu putem pune semnul de egalitate între mitologia morții și cele trei discipline etnologice care studiază moartea (etnografia funerară, folclorul funerar și arta somptuare). Mitologia morții folosește selectiv materialele furnizate de aceste trei științe etnologice, pentru a descifra din conținutul lor elementele din care să reiasă concepția și viziunea despre moarte în spiritualitatea română, pentru a surprinde esența și semnificațiile istorice ale acestei concepții și viziunii în autenticitatea și în continuitatea ei.

Despre unele aspecte etnoethanologice române s-au ocupat Dimitrie Cantemir<sup>47</sup>, B. P. Hasdeu<sup>48</sup>, Simeon Fl. Marian<sup>49</sup>, Th. Buradă<sup>50</sup> și mulți alții. Toți au abordat în studiile lor metoda descriptivă a obiceiurilor și riturilor funerare, trecând în revistă: semnele de moarte, cauzele morții, momentul morții, toaleta morților, pregătirea sicriului, a însemnelor funerare, a pomenilor, dolul, riturile de înmormântare, cortegiul funerar, înmormântarea, succesiunea. Dar etnoethanologia nu se reduce numai la descrierea sistematică a morții; ea presupune și o interpretare escatologică a funeraliilor. Numai că mitologia morții de abia de aici încolo începe.

Nici unul din specialiștii menționați nu și-a propus să depășească propria disciplină pentru a desprinde temele și problemele mitologiei morții la români. După propriile-i mărturisiri, Mirecea Eliade<sup>51</sup> afirmă că a [fînut „cîteva cursuri și seminarii recente la Universitatea din Chicago despre *mitologia morții și riturile funerare*” și că [în volumul al doilea al aceleiași opere] se va ocupa și despre colinde, cântări și alte teme de mitologie a morții. Cum nu cunoaștem toate aceste materiale, nu ne permitem să anticipăm în ce constă această temă enunțată de marele nostru compatriot.

În interpretarea noastră a mitologiei morții ne propunem să sesizăm cele patru *trepte de consecrare sau de sacralizare a morților*, reprezentînd, în fond, cele patru transformări stadiale ale divinității. Divinitățile propriu-zise pot trece prin toate stadiile sacralizării, pot involucra (în semidivinități, genii și eroi) și revolta de la acestea spre forma lor dominantă; eroii pot involucra spre daimoni și revolta spre semidivinități și divinități. Teoria lui J. Campbell, după care eroii pot avea 1001 de fețe divine, nu explică natura transformărilor stadiale, adică a ipostaziilor divine la care ne referim, ci numai a metamorfozilor divinităților în funcție de unele preocupări ale lor. Asupra acestor aspecte teoretice ale transformărilor divine am insistat în *Introducere* în partea intitulată „ipostaze și metamorfoze divine”, în care am precizat în ce constă natura ipostazelor ca încălețtură gradual-divină și natura metamorfozelor ca schimbări formal-sacrale de viață ocazional profană.

În elaborarea ei, teoria lui Campbell e numai un aspect al ipostazelor și metamorfozelor divine care se aplică nu numai la eroi, ci pe întreaga scară a divinităților, în daimonologie, semideologie și deologie. Campbell

interpretează evhermistă eroologia, renunțînd cu totul la substratul biopsihic al fautezii creatoare de mituri referitoare la demoni și zei, fără a porni de la realitate, dar care anticipează unele forme ale realității posibile (ex. mitul lui Icar, lui Prometeu etc.).

Intrucît unele aspecte ale thanatologiei române au fost prezentate analitic de menționații specialiști români, nu înțelegem să revenim asupra lor, dect acolo unde cercetările noastre aduc date și interpretări noi, ca și asupra acelor aspecte care au fost pînă acum studiate în pripă, sau cărora noi le acordăm o valoare inedită de resturi mitice. Însă cum aceste aspecte ale mitologiei morții pot alcătui teme generative de sine stătătoare în mitologia română (exemplu *urșele*, *strămoșii și moșii*), ne-am hotărît să le prezentăm separat în capitole anume. Prezentarea noastră urmărește numai adîncirea problematică a temei abordate, pentru o cuprindere mai amplă a laturilor mitologiei române.

Acolo unde va fi cazul, ne propunem să urmărim și *transfigurările de factură creștină primitivă* ale unor aspecte ale mitologiei morții, pentru a putea astfel întui mai departe capacitatea poporului român de a mitiza și în domeniul confesiunii lui oficiale, în spiritul străvechii lui concepții mitologice.

Cu toată unitatea de idee și imagologie mitică, în sistemul de credințe, datini și tradiții mitice funerare se întîlesc uneori elemente și aspecte thanatologice care contrazică bunul simț, frustrează imaginația cea mai bizară, lasă perplexă orice capacitate de recepție a omului de știință.

Noi nu ne propunem să trecem în revistă toate contrarietățile, aberațiile și absurditățile pe care le include orice cercetare analitică a mitologiei morții, ci numai să redăm caracterele ei esențiale, temele și problemele speciale ale domeniului ei și ponderea pe care acest capitol o deține în realitate în mitologia română.

**15. Daimonizarea și desdaimonizarea.** — Români considerau pînă în plin ev mediu pe unii morți ca *daimoni* (ca genii), protectori sau distrugători ai familiei, spiței de neam, obștii satești, ai comunității de gîntă, ai cetății și chiar al țîrgului și orașului. Daimonologia morții, ca parte a mitologiei morții, e cea mai complexă în istoria mitologiei românești. Explicația se datorește mai ales impactului poporului român cu popoarele migratoare, a căror mitologie generală se afla indeosebi pe treapta demologiei. Popoarele migratoare reduceau relațiile lor social-economice cu românii la protecția divină a daimonologiei lor funerare, în primul rînd, care indirect a contaminat și influențat datele generale ale daimonologiei autohtone.

Orice daimonologie funerară este de fapt sau poate fi prima treaptă de elaborare a unei mitologii a morții și prin aceasta a unei *mitologii etnice*. Fără daimonologie funerară nu poate fi concepută nici o mitologie a morții. Studiul daimonilor buni sau răi, celești sau teriomorfi, aeriens sau subterani, al daimonilor care impun omului un echilibru spiritual sau care îi dezechilibrează spiritul pentru a-l subjugă și îl subjugă spiritual sau care îl dezechilibrează pe ține de viața domestică, satească, citadină, de *condiția umană* și destinul uman.

Daimonologia morții la români relevă primele reacții ale omului în legătură cu „misterul morții”.

Întocmai ca și mitologia antică greco-romană, care menționează două categorii de daimoni (sau genii): superiori (celești) sau inferiori

(infernali), în mitologia română aceste două categorii de *făpturi daimonice* prezintă o ipostază umană și una transumană (de spirite). Făpturile daimonice provin din morți, care ca oameni s-au născut înseamnați și au dus o viață predestinată, bună sau rea. În timpul vieții și după moarte spiritul lor a acționat conform caracterului lor daimonic genuin.

Daimonii beneficii și cei malefici își contracarează reciproc activitatea. În ipostaza lor umană daimonii beneficii au înfățișare plăcută, sînt firi tandre, au privire senină, se comportă blînd și fac acte de binefacere, sprijină pe sărmani, alină suferințele bolnavilor și handicapaților, fapt pentru care după moarte sînt considerați *genii faste*, protectoare ale gîntei. Daimonii malefici în ipostaza lor umană se nasc cu călău pe cap, au părul roșcat și șira spinării prelungită cu o codiță, uneori piciorarele sînt cu copite. În ipostaza lor umană, daimonii malefici se comportă ca oameni sadici, răufăcători, hoți, criminali (cu părinții și rudele, cu vecinii și prietenii lor), iar prin moarte daimonismul lor malefic crește în grad și putere.

Geniilor bune li se consacra un cult periodic de abordare în comunitățile gentile, tribale sau etnice. De la adorarea spiritelor bune se trece la eroizarea lor prin rituri de *sacralizare sau consacrare*. Spiritele bune, în noua lor calitate, devin *eroi protectori sau eroi salvatori*.

Oamenii răi, din care provin daimonii răi, puteau fi împiedicați să facă rău prin *rituri de imblinzire* sau chiar de *desdaimonizare parțială*; iar după moarte, prin *rituri ante-sepulcrale* (cînd erau considerați, din viață, *strigoii, moroi, pricolici și tricolici* sau iuștii în cazul *lapidarilor*); *sepulcrale* (în timpul înhumării, *normale* sau *anormale* în cazul *călușarilor* uciși în joc de adversarii lor, alți călușari) sau *post-sepulcrale* (la 3 sau 7 zile, la trei sau șapte ani), prin rituri de *desdaimonizare radicală*<sup>52</sup>.

În cazul unui demonism acut cu efecte imprevizibile, interven de cele mai multe ori în viață *rituri de mutilare* și după moarte *rituri de extirpare și incinerare* (a inimii), și uneori *rituri de decapitare post-sepulcrală* la un număr fatidic (3 sau 7) de zile sau ani.

Prin „mistere teurgice” încercau grecii și romanii să purifice „sufletul spiritual” (πνευματικὴ ψυχή), cu riscul de a distruge fizic pe cei posedați de daimonii răi „pentru realizarea întoarcerii sufletului la zeu” (E. R. Dodds, *Dialectica spiritului*, p. 321 — 322).

În concepția populară a românilor, daimonii răi nu puteau fi conjurați să se îmbuneze numai prin cuvinte, corpurile lor nu puteau fi purificate și nici pedepsiți să renunțe la activitatea lor, ci distruși *pe calea magiei distructive*, prin *rituri violente de desdaimonizare*.

Pentru români, mitologia morții se referă la *tematica morții și post-existenței*, la *întrupările mitice care intervin în procesul morții sau post-existenței* și la *ritologia funerară*.

Moartea și postexistența au fost considerate, în istoria credințelor și ideilor mitologice ale poporului român, cînd rezultatul verdictului inexorabil al uneia dintre urse, cînd drept efectul luptei dintre zeii potrivnici Fîrtatul și Nefărtatul, care își dispută mereu rostul creațiilor lor: *omul, animalul, planta*. În această dispută, accentul cade pe om, făptura cea mai apropiată de divinitate. Cum vom constata în capitolul consacrat antropogoniei — pieirea sau moartea ciclurilor de oameni este justificată mitic diferit.

Prin moarte, după mitologie, sufletul omului se reîntoarce în lumea spiritelor sau *cealaltă lume*, unde duce o post-existență conformă vieții

lui; pentru ea întoarcerea să fie o integrare cu comunitatea morților, trebuie să fie respectate toate *riturile funerare*.

Moartea este, conform concepției thanatologice românești, inerentă oricărei ființe pămîntesti, pentru că orice ființă începe să pășească pe drumul morții chiar de la naștere. Semnele morții accidentale sînt diferite de cele ale morții naturale. Moartea accidentală este anunțată de vise zise „profetice”, stările de neliniște, graba de a încheia anumite socoteli din viață cu rudele, prietenii, vecinii.

După decesul succesiv al citorva copii din aceeași familie (între 3 și 7), se recurgea la *rituri speciale de implicare a acestui soi de moarte*; se cîntărea ultimul copil pe pragul casei, luîndu-se cumpăna lui cu un bolovan, care era apoi îngropat ca un mort în curtea gospodăriei; sau se vîndea ultimul copil pe fereastră sau prin gard primului trecător în zori de zi după naștere și i se schimba numele predestinat cu altul dat de trecător, după care se răscumpăra copilul; sau moașa sfătua pe femeie să nască *pe pămînt, pe paie în cîmp sau pe cîrpa casei* pentru ca *pămîntul-mamă, paiele sau focul casei* să aperse progenitura împotriva dăhurilor necurate care provoacă moartea timpurie. De pe pămînt fiul era ridicat în sus la grindă, închinat la soare și apoi scaldat ritual (prima scaldă).

La moartea naturală, de boală sau de bătrînețe, erau alte semne psiho-somatice personale și semne provenite de la animalele domestice de curte sau de la păsările nocturne care vestesc astfel dispariția. Nu este cazul să le înșirăm pe toate acestea în sinteza noastră integratoare. Odată moartea declanșată, rudele, vecinii sau prietenii procedau la toaleta mortului, așa cum e descrisă analitic de Simion Fl. Marian<sup>53</sup>.

Pentru a înțelege în ce constă concepția și viziunea morții la români, se impune în prealabil o precizare. Între om și plantă românul a conceput o *cosubstanțialitate mitică* prezentă în toate etapele ciclului vieții lui, de la naștere pînă la nuntă, la moarte și după moarte<sup>54</sup>.

**16. Moartea pe pămînt sau pe paie.** — După o datină străveche, cînd cineva trăgea să moară, era pus pe pămînt, pe paie, numai în cămașă, fără pernă, în creștină ca astfel suporta mai ușor moartea. Rîtul morții pe pămînt sau pe paie era îndeplinit cu precădere de agricultori și păstori în zonele de fincăță, a depresiunilor intra- și extracarpătice. Copilul era ritual închinat de mic la brad. Creștea avînd grijă de dublul lui, bradul. Destinul lor se împletea în tot timpul vieții. Cînd tinărul se îmbolnăvea, părinții mergeau la brad să-i ceară ajutor. Cînd se însura, mergea la brad să-l anunțe ritual de nuntă, bradul participa la nuntă alături de miri, era purtat în hora nunții de brădar. După nuntă, bradul era suit pe casă pentru protecția vetei mirilor. La moarte se folosea bradul funerar.

**17. Bradul în mitologia morții.** — Așa se face că bradul deținea un rol important în mitologia vieții și continuă și în cea a morții.

În Bucovina, pînă la începutul secolului al XX-lea, pentru moartea survenită în așa-zise „locuri neumbrite”, cînd după îndelungi căutări rămășițele celui considerat mort nu au putut fi găsite și recuperate, i se făcea un cenotaf, în care se îngropa, după toate regulile, un trunchi de brad. În acest caz bradul trebuie să aibă statura aproximativă și „făloșență” corespunzătoare celui considerat mort.

În vîrfurile bradului care substituia mortul se punea o căciulă albă (simbol al purității) cu „prim” negru (manșeta de blană, simbol al dolului). Pe două ramuri opuse ale bradului se introduceau minceile unei cămăși

cusute cu flori și apoi ale unei bunbunde. Trunchiul bradului era petrecut pe cracul unui țar alb. Trupul improvizat din brad era înșins cu un brin roșu. Bradul astfel înveșmântat era așezat în sieri și pe presupusul piept al mortului se pune o icoană<sup>35</sup>.

Un *tinăr nelmuit* (care nu a fost înșurat) presupus a fi mort era înlocuit cu un trunchi de brad tânăr în coveșug. Ritul își avea explicația lui thanatologică. Între omul din Carpați și bradul carpatin coșubstanțialitatea magico-mitică și o comunitate de destin se manifestau în toate împrejurările vieții și ale morții, în baza credinței generalizate că fiecare om își are un *dublu vegetal* în viață.

În *cîrful bradului e scrisă soarta copilului*. Copilul creștea o dată cu bradul. Iar destinul lor se îngemăna în tot timpul vieții lor. Cînd tinărul voia să se logodească, lua drept martor al intențiilor lui față de fată un brad. O formă de *prenunț* făceau tinerii păstori din Poiana Sibiului în pădure, înaintea unui brad, unde tinăra pereche își jura reciproc credință și căsătorie. Pentru nuntă, flăcăii din ceata tinărului alegeau un brad din pădure, îi cereau iertare că îl taie, dar fac aceasta „să țină loc de mire/ [pină la nuntire]/ că este de virsta/ împăratului nost”. Era împodobit cu panglici, beteală și flori de *cumnatele de brad* și *cumnășii de brad* și purtat de *brădar*, un fel de stentor în *colocărie* la casa miresii, unde juca „hora bradului” spunînd „bradule, brăduțule, / te jucăm drăguțule / la casa miresii/ și-a împărătesii / ca să ții tu parte / mirelui de departe (...)”<sup>36</sup>.

La moarte se tăia un brad din munte. Flăcăii din ceată se rugau de asemenea să-i ierte că-l taie, dar a murit fratele lui și trebuie să-l ducă la înmormîntare. Și în procesiune funerară era purtat în alai la casa celui decedat, de unde apoi era inclus în convoiul funerar la cimitir și implantat pe mormînt.

Celui nelmuit „mort în străinătate” i se ridica un cenotaf în cimitir și în sat, în fața gardului o troiță și i se dedica un brad spre pomenire.

**18. Măștile funerare.** — În legătură cu toaleta morților se impune să menționăm unele aspecte care au fost neglijate, deși prezintă o importanță deosebită pentru mitologia morții. Ne referim la măștile funerare și la multiplele lor semnificații magico-mitice ce le colportă prin alegorii, metafore și simboluri. Unele *prezervă imaginea mortului* împotriva unor demoni malefici, altele o *substituie cu una mitică* a strămoșilor anecdotici, și altele *însoțesc funeraliile* cu valențele lor mitice de imagini ale unor fapte divine.

Din categoria măștilor care prezervă imaginea mortului, ne referim la *masca-cămașă de înmormîntare* (din județul Gorj) și la *pinza de față* (din același județ)<sup>37</sup>.

Prin *masca-cămașă de înmormîntare* trebuie să se înțeleagă o mască integrală sau o „mască-costum” realizată dintr-o cămașă lungă, țesută din cîneap sau în netopit, astfel încît să nu aibă niciun orificiu pentru cap și minci; să fie deschisă numai la poale pentru a putea fi înfundată cu un șnur petrecut în tivul poalelor ca să le strîngă și să le lege ca o gură de sac. Această *cămașă complet înfundată* era confecționată în casă chiar de către femeia pentru care era destinată, sau pentru părintele sau soțul ei. Era ușor ornamentată în dreptul capului cu patru gîurele brodate în roșu, dispuse simetric față de o a cincea din mijlocul lor. Se încheiau tablile de pinză cu „cheițe” și rar cu „ciucuri” roșii, ca și minciile și poalele.

În această mască-cămașă era introdus cadavrul nud și apoi așezat în sieri pentru înmormîntare.

În *măștile-cămași de înmormîntare* erau îmbrăcați numai cei ce conștientau pe cînd erau încă în viață să și le confecționeze. Ritualul confec-



Masca-cămașă de înmormîntare, județul Gorj.

ționării a dispărut o dată cu credința în utilizarea lor. Era un dublu instrument de preservare magico-mitică: pe de o parte a cadavrului împotriva daimonologiei nefaste a mormîntului, pe de altă parte a membrilor familiei împotriva unei eventuale strigoizări după moarte a purtătorului ei.

Un substitut al măștii-cămași de înmormîntare este „pinza de față”, un fel de mască reductivă de tipul obrăzarului, utilizată în toată perioada feudală la înmormîntările celor care aveau de așteptat un rictus de boală, o mutilare accidentală a feței sau care au lăsat cu limbă de moarte să li se acopere astfel fața. Pinza de față putea fi un ștergar îngust, care se pune orizontal pe față.

Din *toaleta mortului* (frate, logodnic, soț, părinte, bunie) făcea parte în trecut și *ritul tăierii podobelor capilare, coșile*, uneia dintre femeile din familie (fetei, surorii, nevestei, mamei) înainte de mortului și depunerii lor ca ofrande în sieri și pe mormînt. Tăierea coșilor era cel mai *pios gest* pe care îl acorda mai ales nevasta mortului, în lipsă, fata mortului,



sora sau mama lui. În comunitatea sătească *mutlarea capilară* în semn de ofrandă funerară era privită cu mare cinste.

Se cunoașteau două variante ale acestui rit funerar: una conform căreia coșitele tăiate se așezau în sicriu lângă cap și pe umeri, la dreapta și stînga mortului; și alta conform căreia femeia care-și tăia părul puneă o coșită în stînga mortului în sicriu și alta o atîrna la stîlpul funerar care se înfinge după înmormîntare la capul mormîntului. În unele părți ale Moldovei a supraviețuit pînă în preajma vremii noastre, din varianta a doua a ritului funerar, numai punerea coșitei într-un băț pe mormînt.

Informațiile referitoare la ritul ofrandei funerare a coșitelor nevastei mortului au fost prezentate de T. Pamfile ca o simplă curiozitate thanatologică, fără să se comenteze formele, rostul și simbolismul lui în comunitatea sătească feudală.

Pentru a sesiza importanța acestui rit funerar și semnificația lui mitologică, sîntem nevoiți să aruncăm o privire retrospectivă asupra altui rit străvechi similar, referitor la sacrificiul funerar la tracii. Ne gîndim la Herodot, despre a cărui referință am mai menționat în acest capitol. Este vorba de sacrificiul uneia din soții sau concubine înainte de înmormîntării și după aceea a îngropării ei alături de bărbatul mort.

Între acest rit străvechi de sacrificare a unei femei iubite în numele tuturor celorlalte femei din familie și ritul sacrificării coșitelor unei femei iubite din familie (fiică, soră, soție sau mamă), există o legătură ancestrală magico-mitică. Fondul ritului este sacrificiul uman (întîi integral și apoi parțial disimulat), care era făcut în ambele cazuri înainte de actul înmormîntării; în primul caz prin *înjunghiere* — deci un fel de *tăiere*; în al doilea caz prin tăierea propriu-zisă a picioarelor feminine — deci *mutlarea prin tăiere*.

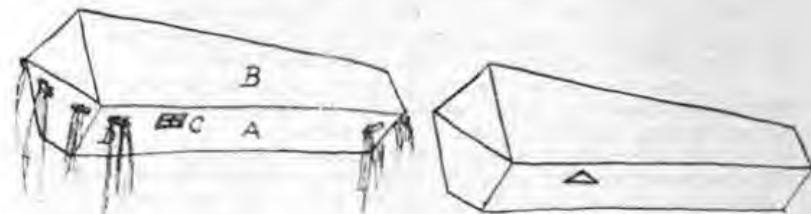
Ipoteza noastră, care are șansa de a fi veridică, explică tăierea și așezarea coșitelor în sicriu ca *reeditarea în alte condiții* etnomitologice a sacrificiului funerar global la tracii printr-un sacrificiu funerar parțial disimulat la români, un simbol al reîntregirii androginismului spiritual printr-un transsimbol al aceluiși androginism. Tăierea și așezarea rituală a coșitelor (fetei, surorii, mamei sau nevastei) în coșciugul bărbatului mort din familie (frate, tată, soț) sau a unui bărbat intrat în familie (ca logodnic sau soț) este un *relict funerar* dublat de o *remînscență mitică* a ceea ce s-a transgresat de la străvechii indieni prin indo-europeni. E vorba de *cultul satililor* în forma integrală, moștenit de tracii ca popor indo-european și transmis în forme transvaluate la români, în compoziția etnică a căroră intră o doză de singe trac, asimilat de singele latin (deasemenea indo-european). Drept vorbind, cultul satililor a supraviețuit la indieni pînă în plin ev mediu asiatic.

De acest rit funerar transsimbolizat al sacrificării coșitelor soției în sicriul sau pe mormîntul soțului decedat sîntem nevoiți să legăm și alt rit funerar, menționat de Simeon Fl. Marian. „În Banat [în 1892], cum se ajunge cu mortul în țîntîrim, o femeie din neamurile acestuia, mamă, soție, soră sau o altă nemotenie, alergă înaintea procesiunii, se aruncă în groapă și cu o maramă în mîna dreaptă atîngea pereții gropii de trei ori după oaltă, ea și cum ar voi să-l mîture, și apoi lase afară”. Altfel, despre acest aparent ciudat obicei funerar. În realitate e tot un *relict de rit funerar* care vine să confirme străvechiul simbol al cultului satililor printr-un transsimbol funerar feudal.

19. *Fereastra sufletului*. — De recuzita toaletei mortului mai ține și tăierea unor orificii, cu anumite rosturi rituale, în *lada sicriului*. Simeon Fl. Marian menționează pentru Transilvania și Bucovina „datina de-a se *înfunđa sicriul* cu totul la picioare”, cu ceea ce bocetul spune că „trebuie lăsat în căsuța de brad (...) *uși la picioare*”. Și numai „în Bucovina că se face de-o parte și de alta în dreptul capului mortului cite o *ferestreșcă*, pentru ca să se răsuflă, să vadă gloata ce s-a adunat ca să-l petreacă și să-și la zina bună de la ea”, sau în Muntenia „o mică ferestreșcă în dreptul capului, ca să aibă pe unde vedea și auzi sfaturile ce i se dau (...) și intra broasca să ciupească de nasul mortului ca (...) să înceapă a putrezi”<sup>38</sup>.

Ca element de continuitate în mitologia morții, prin ritul *ferestreștii sufletului* înțelegem, încă din neolitic, o spărtură în pîntecul *casului funerar* în care se puneă cenușa cu oasele calcinate după înmormîntarea mortului<sup>39</sup>. Din neolitic s-au transmis pînă în evul mediu credința și obiceiul perforării unui orificiu în cutia cu oseminte (coșciugul), pentru ca acesta să poată comunica în timpul consacrat bocirii și după aceea cu comunitatea lui familială sau sătească. Așa că din evul mediu și pînă în prezent s-a continuat perforarea unui orificiu în sicriu pentru a îndeplini aceeași funcțiune rituală închipuită din neolitic. Sub influența creștinismului s-a susținut că orificiul este o *ferestră* care servește sufletului mortului în Marea Trecere pe Lumea cenzată, să mai audă și să revadă prin Vămile văzduhului (influența medievală) pe cei dragi lucrînd și vorbind în jurul casei în gospodăria lui de pe pămînt.

Ritul „ferestreștii sufletului”<sup>40</sup> s-a menționat de-a lungul versantului exterior al Carpaților Răsăriteni și Meridionali pînă în secolul al XX-lea. La „ferestra sufletului”, în timpul priveghiului nocturn pîlpîia o luminare și se bocea. „Bocetul la ferestră” (se înțelege la „ferestra sufletului”, nu *zările* care se bociau la ferestră), în versuri, era de o sensibilitate poetică înegalată în alte produse ale genului funerar. Bocetul la *ferestra sufletului* semnifică totodată și o transsimbolizare poetică a *strigării la urechea mortului*, pe nume, în șoaptă, de trei ori, de trei ori normal și de trei ori violent, pentru a-l readuce la viață din eventuala letargie în care ar fi fost prăbușit de daimonii malefici ai morții. În acest caz „ferestra sufletului”



Fereastra sufletului, Mhedint, Bobota-Severin.

reprezintă nu departe transfigurarea plastică, în corpul sicriului, totodată a *urechii* și a *ochinului* mortului.

Pentru *mitologia morții* ferestra sufletului prezintă o importanță deosebită: prin formele pe care le ia, prin numărul lor, prin funcțiunea lor și prin getuzea și semnificația străveche pe care o promovează. În sicriu

se tăiau două „ferestre ale sufletului” pe care sătenii le denumesc, ca și cum ar fi fost un singur orificiu, „ferestra sufletului”. *Ferestrele sufletului* erau de fapt, două *orificii laterale*, în lada sierului, făcute în dreptul capului, în formă de triunghi (pentru bărbat  $\Delta$ ; pentru femeie  $\nabla$ ), în anumite zone în formă de cerc  $\bigcirc$  sau de pătrat  $\square$ , uneori paralele și în formă de cruce. *Orificiile* acestea rămneau deschise tot timpul priveghiului și inclusiv în îngropare, când se acoperea siera cu pământ. Când se așeza mortul în siera — la ferestrele sufletului se aprindeau luminări în sfeghice, care trebuiau să ardă continuu până la ieșirea mortului din casă. Tot la ferestrele sufletului se bocnea în versuri sau liber, în nopțile de priveghi. În versuri bocneau bătrânele satului; *bocneau în versuri* bocitoarele profesioniștii; bocneau liber rudele apropiate.

Până la începutul secolului al XX-lea înmormântarea în siera cu ferestre ale sufletului a fost răspândită în întreaga depresiune *intra- și extracarpatică* din nordul țării până la sud-vest la Dunăre, la Drobeta Turnu Severin. Confectionarea ferestrelor sufletului coboară în timp de la siera la *vasele funerare* de pe teritoriul Daciei anteromane, care aveau pe partea superioară a pintecului o ciobitură pentru a se alcătui un orificiu prin care *sufletul* rămășițelor celui din vasul funerar să poată intra și ieși după voie după înhumare. Deci ferestra sufletului e o practică și un rit preistoric, la populația autohtonă din Dacia preromană, care a fost transmis printr-o continuă tradiție rituală și ceremonial funerar. Iată un eint funerar — cu accente de bocet — cules de noi din nordul Mehedinților: „Cătă (... ) Cătă, / cată ce-am făcut, / ladă cum ai vrut; / ce ți-am rinduit, / meșteri am tocmi, / nouă meșteri suri, / cu nouă securi, / ladă ca să-ți faci, / cu nouă ferestri, / s-auzi și zărești, / ce se-ntimplă-n sat, / de cind ai plecat, / ce se-ntimplă acasă, / ce avem pe masă / și ce ne lipsește / și nu prisoeste. / Pe-o ferestră vezi, / să vezi să nu erezi; / pe alta s-auzi, / s-auzi să n-auzi; / pe alta să-ți vie, / miros de tămle; / pe alta în soare / bebet de miore, / pe alta în lună / ce-aba ne îmbună / cum de-atita silă / ne zbatem de mără, / cum unii ne fură / și alții ne-njură (... )”.

**20. Vivificarea mortului în spectacolul funerar. Gogiul și Uehiașii.** — În primele două nopți de priveghi, în camera funerară sau într-o cameră alăturată se petrec două categorii de jocuri: unele de presupusă *civificare a mortului*, complexe, de *caracter erotic* și alte, simple, de *ceremonial funerar*. Primele urmăresc paralizarea influenței nefaste a morții și demonilor morții. În literatura etnografică ucraineană vivificarea mortului prin jocuri ce au un caracter erotic este descrisă cu lux de amănunte<sup>61</sup>.

Printre jocurile de ceremonial funerar, unul studiat în semnificația lui mitică este *Calul*. Jocul ceremonial al calului funerar a căpătat, în ultima vreme, caracterul unui joc de societate.

Într-un studiu consacrat unui *Spectacol funerar*, am întreprins o sistematizare tematică a jocurilor de priveghi după criteriile reflectării conținutului lor magico-mitic în artă. Cu această ocazie am amintit câteva spectacole funerare pe tema *calului*, pentru a ne opri la cel mai reprezentativ spectacol funerar — Gogiul — în care supraviețuiesc superstiții și credințe străvechi al căror conținut s-a alterat, dar care printr-o analiză comparativ-istorică a putut fi reconstituit în semnificația lui arhaică. Spectacolul funerar al Gogiului din sudul Moldovei, zona Adjud, comuna de deal Găiceana, constă din trei părți, ce se joacă în intervalul aceleiași nopți de priveghi la casa îndolată, chiar în camera mortuară. Un străjer anunța jocul, gazda primea jocul, străjerul chema *Gogiul*. Doi tineri,

de cele mai multe ori *mascați*, intrau tirși pe un scaun lunguet de lemn, numit *cal*. Cel din față era Vornicul, cel din spatele Vornicului, *Gogiul*, așezat în poziție normală. Vornicul dădea bună seara celor ce privegheau mortul, și anunța *însurătoarea Gogiului*. Gogiul mut, zimba trist tuturor. După ce Vornicul cu Gogiul pe cal dădea ocol mortului (așezat în mijlocul camerei), ieșea. În ocolul dat mortului, Vornicul spunea „să-ți fie de bine, Gogiule”. În ocolirea camerei, care era totodată și ocolul mortului, Vornicul făcea glume și ironii decente la adresa înșurătorii mortului — alias Gogiul. După o pauză, cit era necesar să se tragă pe git două țigări, străjerul anunța din nou intrarea Gogiului. De astă dată Vornicul stătea normal pe cal, iar Gogiul mut de-a-ndărăteala, adică cu spatele la Vornic. În mersul tirșit al scaunului-cal, Vornicul *bocnea* pe Gogiul, împărțind pietricele (închipuind pomana) și bețișoare (închipuind luminările). Vornicul se jela în fața fiecărei femei ce veghea mortul, în forme corespunzătoare vârstei, gradului de rudenie și simpatiei ce i-o nutrea. Înconjurând camera funerară și degi și pe mort, ieșea tirșind scaunul-cal cu Gogiul mut în spate. După o altă pauză, intra Vornicul cu Gogiul călare în poziție normală pe *scaunul-cal*. Vornicul dădea bineți, spunind fiecareia în parte că a inviat Gogiul, totodată cerind să i se restituie „colăieca” (pietricica) și „luminăria” (bețișorul) primite. Cine nu le putea restitui era lovit cu *mîșca* (o bieleșcă), ironizat și chiar satirizat aspru. Apoi Vornicul cu Gogiul călare pe scaunul-cal ieșeau în bătămăia generală a celor de la priveghi.

Analiza lexicală a numelui de Gogi ne-a dus la constatarea că deriva din *goga* sau *gogi*, care inițial avea mai multe înțelesuri corelate, din care ne interesează cel care exprimă: o ființă fantastică, arătare, fantomă, sperietoare. De unde și înțelesul lui *a gogi* (= a fi trist). Analiza folclorică a lăsat să se înțeleagă că Gogiul ca ființă fantastică este o *alegorie funerară* a mortului. La întrebarea anchetei de teren: cine este Gogiul? s-a răspuns: „Gogiul ar fi cam mortu; mortu care s-a-nsurat; mortu care a murit; mortu care a-nviat”. În alți termeni, nu este vorba de moartea concepută ca o nuntă, ca în *Miorița*, ci de *nunta mortului*, ca în datina eunoscută — cu același nume. Dar ne-a dus și la constatarea că scaunul-cal nu ține de recuzita spectacolului, ci de mitologia morții; calul a fost considerat din vremi străvechi un *animal psihopomp*, care purta și proteja pe mort și post-mortem. Fernand Benoit, într-o lucrare consacrată *eroizării ecestră*<sup>62</sup>, descrie „valoarea psihopompă a calului” la traci, seji etc., precum și rolul lui dublu de animal solar, într-un cult uranian, și de animal funerar, într-un cult ehtonian.

În reprezentările dace, calul este redat pe monumente funerare de epocă, uneori singur<sup>63</sup>, alteori *călărit de sufletul mortului* sau de un *zeu funerar*. Acesta este cazul *Cavalerului trac* și al *Cavalerilor danubieni* înfățișați mai ales pe stelele funerare din regiunea carpato-balcanică<sup>64</sup>. De această reprezentare plastică a calului psihopomp, figurată aproximativ în secolele II și III al e.n., legăm imaginea folclorică a calului din spectacolele funerare la români și îndeosebi spectacolul *Gogiul*.

Calul psihopomp se menține la români și în bocete. Într-un bocet din Cireșu, județul Mehedinți, se spune: „Seoală, / Ioane, / seoală, / vezi cine-a venit / în bătătura ta, / A tăbărit / un cal mohorit, / negru și urit, / cu coama cănită, / cu cinga cernită, / Să iei sama bine, / iebinea sub sa, / pinzișoara ta; / să iei sama bine, / el cin' o pleca / pe cine-o lua. / Pe tîni te

la / și te va mai duce / la cîmpu cu joc, / e-neolo mai sint / locuri arătoare, / flori sămănătoare, / floare de busuioac / cu dor și cu foc" 40.

Analiza teatrală a acestui spectacol transpune ritul funerar al calului psihopomp adaptat la cerințele unui anumit public — cei ce priveghează mortul. Drama rituală e actualizată de la un mort la altul.



Hoitoare de Mîlu Vălcănescu.

În nopțile de priveghi, unele femei *hoseau mascate*, pentru a se apăra de demonii malefici ai morții, care dădeau noaptea tirocale cadavrului expus la el acasă în camera funerară. Acestea erau mascate în *mumuțe* (mame bătrîne) pe valea Gurghiuului. Bocetul *mumuțelor* amintește cîntecul bradului adus din munte pentru a îndeplini un rol complex: de substituent al mortului și de arbore sau stilp *psihopomp* pînă la cîmîtir și *psihofor* în cîmîtir.

Tot la priveghiul din ultima noapte, pe valea Gurghiuului, feciorii satului întoarnesc o *mască alegorică a morții*, care figurează imaginea scheletului morții cu o secere în mînă; iar după un dans macabru în jurul cadavrului se oprește și simulează deasupra mortului secerarea vieții.

În ultima noapte de priveghi, înainte de înmormîntare, o ceată împărțită de flăcăi deghezați în *unchiași*, alcătuită în afara satului, într-o pădure de deal, porneau spre sat în convoi hîratic, intrau în sat pe ușa principală și se îndreptau spre casa în care se afla mortul. Mersul lor tăcut, în pas de toing era însoțit de sunete cadentate de flaut și buciune. Intrau încet în „curtea de priveghi”, în mijlocul căreia se afla un rug aprins, în jurul cărui se așezau roată, ținîndu-se de mînă ca într-o horă împietrită. La un semn al vîtafului cetei, *unchiașii* începeau să se miste încet, monoton, de la stînga spre dreapta, cînd cu pași apăsați, cînd aerieni, mormăind ceva înfundat sau strigînd violent un fel de incantație-bocet: „O-nule-pomule, nu te milui, nu te jeli, bucură-te bucură-te rădăcina ta / murind în pămînt / a prins în cer / și lutul tău / s-a încercat / de unde-a

venit / în vis liniștit. / Bucurați-vă bucurați / și voi ceilalți, oamenilor-pomilor, / femei și bărbați, / beți și mincați, / cîntați și jucați / că (...) n-a răpus, / e numai dus, / e numai întors / în lumea ce-o fos' (...)” 40. Unchiașii băteau apoi cu toiegele în poartă, în ușa casei, în mesele cu bucate din



Pom de pomă, cîmuna Hangu, Valea Bistriței Moldovenești.

curte, în sîriul cu pomana mortului în el, așezat pe prispă, mormăind sau zbierînd cuvinte neînțelese.

În scenariul funerar al horei *unchiașilor* în jurul rugului se remarcă două secvențe semnificative: una solemnă și gravă care corespunde și simbolizează *coborîrea unchiașilor din munți*, din lumea cealaltă, din lumea moșilor și strămoșilor obști sîtești, și o secvență veselă și bizară care corespunde și simbolizează *primirea sufletului mortului între umbrele moșilor și strămoșilor gentilei ai satului*. În secvența a doua intervine o altă ceată de flăcăi deghezați în „babe”, care se amestecă cu unchiașii și joacă un număr impar de jocuri funerare, bocînd în stilul gefrismelor rituale.

Hora jucată de unchiași în jurul rugului reprezintă un rit de tranziție de la incinerarea mortului la înhumarea lui. Ipoteza aceasta am susținut-o într-un studiu<sup>41</sup> în care demonstrez că *hora unchiașilor* în jurul rugului aprins era relictul unui rit de pregătire al incinerării concrete, și pentru motivul că după acest rit remînscențial urma a doua zi dimineața înhumarea. În ajun, la priveghi, în hora unchiașilor se pregătea spiritual în jurul rugului drama psihopompă care avea să se consume a doua zi la înmormîntare. O reflectare a ritului de incinerare în balada *Marcu Viteazul*<sup>42</sup> se referă la o reminiscență epică concludentă comentată din perspectiva folclorului funerar de Paul Tatușgîu.

21. Elemente arhaice ale dramei funerare. Trena, rugul și hora funerară. — În „curtea de priveghi” se desfășoară „festinul funerar” în doi timpi sacri, primul nocturn, în ultima noapte de priveghi, la care luau parte numai cei mascăți în *unchiași* așezați la o masă lungușă, unde se



ospătează într-o liniște solemnă; și a doua zi dimineață, înainte de înmormintare, la care luau parte numai rudele apropiate ale mortului, așezate pe prispă în jurul sicriului, în care se afla mîncarea mortului. Din pomana pusă în sicriu se ospătau numai rudele apropiate ale mortului. Ospățul funerar nocturn semnifică masa luată de mort cu strămoșii și moșii lui divinizați, iar ospățul diurn pe prispă, cu pomana în sicriu, era un relief care transsimboliza antropofagia rituală printr-un simulacru de praznic ritual înaintea de înmormintare. Resturile acestui al doilea ospăț funerar erau luate în sicriu și mortul așezat peste ele pentru a fi înmormintat astfel.

Tot o transsimbolizare funerară a antropofagiei rituale se întâlnește până nu de mult în Gorj, la scoaterea mortului în sicriu din casă. Cînd sicriul ajungea deasupra pragului, cei ce-l purtau pe brațe îl trageau înăuntru în casă, cei de pe prispă îl trăgeau în afară.

În acest rit funerar de trecere peste pragul casei, care desparte cele două lumi, cea familială de cea comunitară, întâlnim un alt aspect sofisticat al transsimbolizării antropofagiei rituale. În ritul desprinderii de familie, reprezentată prin cei din casă, purtătorii sicriului dinăuntru pragului mușeau ușor din colțurile scindurilor de brad ale sicriului, smulgînd cîteva așchii pe care după trecerea pragului le scuipau în sicriu. Smulgerea cu dinții a așchiilor din sicriu și scuiparea lor apoi în sicriu erau o altă formă disimulată a primitivei antropofagii rituale, care în exemplul anterior marca mîncatul pomenii din sicriu numai de către rude. Se mai dădea de pomana un pom întreg fie cu obiecte, fie pentru uzufruct.

Cortegiul funerar se închea în curtea casei celui decedat.

Ceata unchișilor constituită în *trenă funerară* însoțea pe mort pînă la desprinderea lui totală de familie, la înmormintare, în sunete de flaute și buciume, unde tropoteau pe loc o horă stătută, în bocetele familiei.

**22. Insemne funerare: Nunta mortului. Pasărea sufletului.** — Pe mormînt se plantează treptat șase insemne funerare, care îndeplinesc în economia rituală șase funcțiuni distincte: *țărșul* (care marchează prezența lui apotropaică), *sulița* sau *săgeata bradului*, *bradul* (care marchează cosubstanțialitatea brad-om și comunitatea de destin, uneori și arborele psihopomp), *stîlpul* (simplu neornat, bărbătesc sau femeiesc, ori împodobit cu *pasărea sufletului*), *crucea* (însemn solar al mortului) și *troița* (însemn mitologic al credinței mortului)<sup>69</sup>.

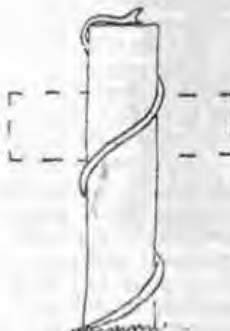
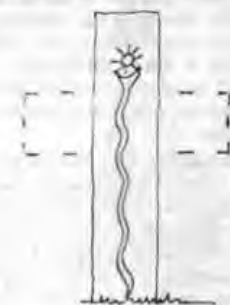
Cu semnificație magico-mitică prezintă fiecare însemn funerar, luat în parte, și toate în ansamblu, cînd se împlintă pe același mormînt?

Toate insemnele stilomorfe funerare sînt *succedaneu și simulacre* ale coloanei cerului, care la rîndul ei este un *substitut* al arborelui cosmic (care este totodată și arbore cîresc). Conținutul mitologic al acestor monumente stilomorfe de tipul succedaneelor și simulacrelor l-am relevat într-un studiu de mitologie botanică.

Dintre aceste șase *insemne ale mormîntului*, ne vom ocupa îndeosebi de *brad* (sulița bradului sau săgeata bradului), de *stîlp*: simplu sau cu *pasărea sufletului*, de *stîlpul cerului* sau *coloana cerului* și de *troiță*.

*Bradul simplu*, *sulița bradului*, *săgeata bradului* sînt trei variante ale *bradului funerar*. În aceste trei forme bradul simplu se pune la capul mormîntului la toți tinerii, indiferent dacă erau sau nu lumți (adică însurați). În această fază a cultului funerar al bradului conta numai dăruirea sau înfrățirea de la naștere a tinărului sau tinerei cu bradul, în baza concepției cosubstanțialității arbore-om, alias brad-om. Într-o mitologie a

*bradului*<sup>70</sup>, părinții noului-născut, pentru a preveni un destin presupus nenorocit, *dăruiau* sau *înfrățeau* copilul cu un brad. Din acea clipă soarta copilului era scrisă în virtutea bradului. Părinții ingenuncheau înaintea



Stîlp funerar transformat uneori în stîlp cruciform cu motivul șarpelui, în Oltenia.

— Stîlpi funerari. Sebeș, după Toncea Loinan.

bradului și rosteau: „Brade mării! Brad, / nu te mînia, / nu te înfoia, / rogu-mă brad ție / să-l primești pe (...) / făt-îubit / rupt din tine / și cît trăiești / să-l ocrotești pe (...)”. În cazul *înfrățirii*, părinții rosteau: „Brade,

mărite brade, / și-am adus un frate, / frate bun, născut, / frate necrescut, / frate bun, tubit, / frate de-oerofit ( . . . )<sup>71</sup> Ideea cosubstanțialității între arbore și brad, exprimată prin relația pom-om, se întrevide în cîntecul *Unchișilor* la priveghi în Vrancea: „Omule-pomule, / nu te milui, / nu te jelui, / bucură-te bucură / că rădăcina ta / murind în pămînt / a prins în cer / și lutul tău / s-a încurat / de unde-a venit / în vis liniștit”<sup>72</sup>.

Într-o fază ulterioară, bradul simboliza pentru tînărul sau tînăra nelumită *mireasa* (bradul nevastă) sau *mirele* (bradul soț). Numai astfel, prin *nuntirea mortului*, acesta putea să reintre în ordinea firească a rînduiei cosmice.

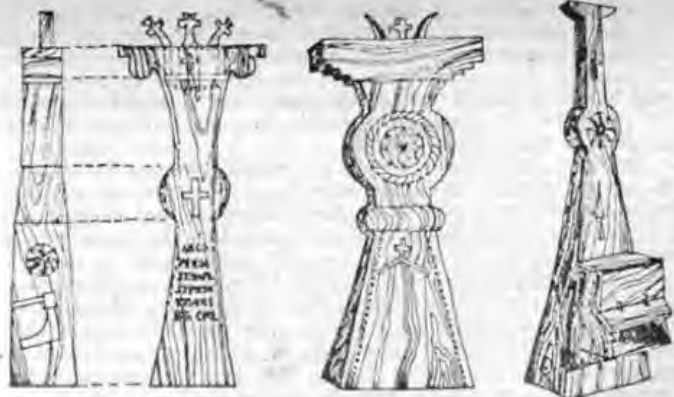
Obținerea bradului din pădure recurgea în ambele cazuri la *bradul-frate* al omului, sau *bradul-soț* (-ie) al mort-ului (-ei), după același ritual. Ceata de feciori îmbrăcați de sărbătoare, cu topoare pe umăr, urcau în pădure, unde alegeau un brad tînăr, înalt, învîlt, care să corespundă mortului. Li cereau iertare că-l taie și că orice lovitură de topor e ca și cum ar izbi în carnea lor. Îl ridicau pe umeri și îl duceau ca pe un mort în sat. Pe drum, ceata de feciori, însoțită de prietenii mortului sau de prietenii morții, boteza pe-un ton calm și grav cîntecul bradului, cîntec pentru tînăr, cules din Hațeg: „Bradule, brăduțule, / cîin' ți-a poruncit / de ai coborî, / din brădet de munți, / de munți nați, / cărunți? / — Cine-a poruncit / de m-au coborît / din brădet afară / unde-i apa-amară? / Cine m-a mîntit / de m-a coborît / ca să mă tot duc / la cap de voinice, / vînturi să mă bată, / soare să mă ardă? / — Bradule, fătat, / rău te-au încercat / cîind mi te-au tăiat / cu vorbe frumoase / și securi tăioase”. Gh. Vrabie prezintă cîntecul bradului într-o versiune culesă de dînsul: „Voinice, voinice, / nu-mi place, nu-mi place / ce nevastă ai, / baltă și subțire / crescută-n pădure, / tăiată-n semne, / — Cu ce-i îmbrăcată? / — Cu coaje uscată, / — Cu ce-i învelită? / — Cu frunză-nerețită”<sup>73</sup>.

Însă cîntecul bradului pentru o tînără recurge la aceleași argumente: „Bradule, bradule, / ce boare-a bătut, / de te-ai scoborî, / de la loc pietros / la loc revănos? / — Eu n-aș fi venit, / n-aș fi coborît / dacă mă lăsau / și nu mă mînteau / pînă m-or tăia / și m-au tot plîmbat / ca să mă îmbună / zicînd că mă pună / la un cap de fată / soț pe lumea-alaltă ( . . . )”. Ajuns la casa mortului, bradul era scrijelat, împodobit cu panglici, cu flori albe de mire sau mireasă și sprijinit de casă. Apoi purtat în alai înaintea mortului pînă la groapă, unde se implinta la capul mormintului lingă *făneș* și *stîlp*, ca însemn funerar *psihofoz*.

Interpretarea *morții ca nuntă*<sup>74</sup> este un aspect inedit al ceremonialului de înmormîntare la români. Cum vom constata îndată, ceremonialul are legături cu *Miorița*.

*Sulița și săgeata de brad* se deosebesc mai mult prin nume și formă decît prin conținut thanatologic de bradul simplu ca arbore funerar. În pădure, unde era tăiat cu același ritual ca și bradul simplu, era curățat de ramuri și cetină, lăsînd numai trei rînduri de ramuri încetinate în vîrf, ca vîrfurile unei *sulițe* sau al unei *săgeți*. Care este semnificația suliței sau săgeții de brad? Speculațiile mitologice: că ar fi sulița sau săgeata cu care dacii trăgeau în nori, în zeul intemperiilor, care era și al morții; că ar fi însemnul războinic al dacilor, nu satisfac cerințele unei ipoteze plauzibile. Noi am considerat că sulița și săgeata bradului sînt simulacre iconografice ale coloanei cerului<sup>75</sup>.

Între cele 12 categorii de stîlpi care alcătuiesc succedanele și simulacrele „coloanei cerului” — *stîlpii funerari* constituie categoria cea mai



Stâlpi-coboane de lemn pentru mormînt (cu coarce de consacrare simulate și distilate), după Tudor Pamfile.



Stîlpi bărbătești, Cuculata, Făgăraș.

răspândită de monumente mitice folosite de poporul român. Ei fac parte integrantă din piesele rituale ale înmormântării, care se aşază pe mormint.

După tipul lor *stilul* se poate stabili starea civilă a mortului: sex, vîrstă, situaţie familială, profesională şi socială, ca şi gradul de afecţiune cu care au edificat *stilul*.

La rîndul lor, *stilpii funerari* pot fi: *simplici*, nominal *bărbăteşti* sau *femeieşti*, pentru practici de magie sexuală, şi ornamentaţi cu *pasărea sufletului în vîrf*, pentru ceremonii înmormîntării. *Stilpul simplu* se pune imediat după ţăruş şi marchează locul înmormîntării. O categorie de *stilpi simpli* sînt cei sculptaţi cu motivul şarpelui încolăcit pe ei sau ureind sinuos spre vîrf şi înghiţind soarele<sup>75</sup>. *Stilpii bărbăteşti* seamănă cu *stilpi* simpli (falomorf), cei *femeieşti* au partea superioară disimulat-crucială. Sînt însă unii *stilpi bărbăteşti* (prevăzuţi cu un cep de nod în lemn) şi *femeieşti* (prevăzuţi cu un orificiu de nod, fără cep) care serveau în practica *magiei sexologice*, pentru transmiterea celor vii a puterii demonice sexuale a celor morţi. Şi, în fine, *stilpi* ornamentaţi cu *pasărea sufletului* aşezate pe capitelurile lor. Importanţi pentru mitologia morţii sînt aceşti *stilpi* cu *pasărea sufletului*. Într-un studiu asupra „*pasării sufletului*” şi o completare la acest studiu făcută în urma sugestiilor şi informaţiilor suplimentare primite din partea cititorilor (AAF), Gh. Pavelescu susţine că „*stilpul apără mormintul*”, iar *pasărea sufletului* „*reprezintă imaginea mortului*”.

La români, *pasărea sufletului* a fost sesizată de Sineon Fl. Marian<sup>76</sup>, apoi de Tache Papahagi<sup>77</sup>, descrisă de Gh. Pavelescu<sup>78</sup> şi de noi. Preocupat de acest motiv al mitologiei morţii, am scris un studiu comparativ-istoric *L'oiseau-âme dans la région Ponto-Baltique*<sup>79</sup>. După ce am constatat prezenţa *pasării mitice* la toate nivelele mitologiei (daimonologie, semideologie, deologie şi eorologie) şi în toate sectoarele tematiche privind credinţele, obiceiurile şi tradiţiile thanatologice (cosmogonice, teogonice, antropogonice şi etnogonice), am trecut la studiul fondului paleoethanatologic indo-european al popoarelor din regiunea ponto-baltică, care folosesc *pasărea sufletului* ca însemn funerar, pentru a desprinde rostul ideativ primar şi cel evoluat al *pasării sufletului*.

Cu această ocazie am distins două forme complementare de *reprezentări* ideoplastice ale sufletului mortului: *pasărea sufletului* şi *sufletul-pasăre* şi relaţia lor dialectică în mitologia morţii. *Pasărea sufletului* nu este o imagine plastică a mortului, ci dubletul material al sufletului mortului pe lumea aceasta, iar *sufletul-pasăre* este imaginea ornitomorfică a sufletului care rătăceşte tot în lumea aceasta, în moartea aparentă sa u după moartea reală pînă la trecerea în lumea cealaltă.

În thanatologia română *reprezentarea ideoplastică a morţii* este diferită de aceea a *sufletului mortului*, deşi de cele mai multe ori aceste două aspecte se confundă uşor. Aceeaşi situaţie în ceea ce priveşte *pasărea-suflet* şi *sufletul-pasăre*. Aceste două categorii de confuzii ţin de remodelarea vechilor tradiţii mitologice indo-europene în funcţie de noile tradiţii religioase medievale, creştine.

*Păsările mitice* se grupează în două categorii: unele *mesagere* care anunţă moartea şi care prin mesajul lor simbolizează uneori chiar moartea şi altele care reprezintă diverse *aspecte ale sufletului mortului*. Din prima categorie fac parte corbul, cucul şi bufniţa, din a doua fac parte *păsările*

reale (columbeii, porumbeii) sau *păsările fantastice* (Pasărea măiastră, Pajura). Din categoria a doua reprezentările arhaice erau de *păsări fantastice* (păsări simbolice), iar tradiţionale, de *păsări reale* (păsări alegorice).

„*Pasăre-suflet*” exprimă *figurarea simbolică a sufletului mortului* imediat după moarte, iar „*sufletul-pasăre*” *figurarea formal alegorică a sufletului mortului în pragul transmigraţiei*.

*Păsările funerare* în general deţin trei funcţiuni magico-mistice în raport cu *simbolul arborelui mitic* în mitologia română: una cosmică (promovată de arborele cosmic), una celestă (promovată de arborele ceresc) şi una ontică (promovată de arborele vieţii şi al morţii). În special, *pasărea sufletului* aminteşte de *arborele cosmic, ceresc, al vieţii şi al morţii*.

Ne-a preocupat ideea *pasării-suflet* ca „*imagine a vehiculului care transmigrează sufletul*”<sup>80</sup>. În alţi termeni, *pasărea sufletului* este o *pasăre psihopompă*. Întelegem printr-o *pasăre psihopompă* imaginea unei *pasări considerate sacre* (iniţial Pasărea măiastră, prin creştinism Porumbelul), care avea misiunea de-a purta sufletul (celui decedat) spre o *Altă Lume* (în varianta creştină spre Rai sau Iad). Sub acest raport, *pasărea-suflet* este similară *calului psihopomp* din cîntecele funerare la români. *Pasărea sufletului* în forma ei arhaică, care era asociată cu arborele funerar (substituit al arborelui cosmic), considerat un monument dendromorf, migrează de pe arbore pe *stilpul funerar*, un monument stilimorf (succedaneu al coloanei cereşti). Din suport mitic, arborele cosmic rămîne un însemn funerar izolat, care se adaugă mormintelor numai în anumite zone arhaice ale ţării.

*Pasărea funerară* apare în două ipostaze morfologice: una cu *aripile strînse* în poziţia liniştită, de *receptacul psihologic* al dubletului sufletului sub formă de *pasăre a sufletului*, şi alta cu *aripile deschise*, gata să zboare sau simulînd zborul ca imagine celestă a *sufletului-pasăre*.

*Pasărea-suflet* deţine o funcţiune polivalentă în mitologia morţii de: 1) *dublet* al sufletului; 2) apotropaeu al mormintului; 3) trofeu asupra morţii; 4) străveche emblemă funerară; 5) ornament somptuar; 6) *prăjitură-suflet* (ce se dă de pomană în *pomul mortului*) şi 7) pretext de cîntec funerar. Toate aceste funcţiuni mitice arhaice ale *pasării sufletului* au fost transfigurate în evul mediu de influenţa noţiunii *sufletului-pasăre*, care a devenit astfel un mobil de *interpretare religioasă* şi prin aceasta de *confuzie* între cele două concepte mitologice.

Aşa se face că *pasărea sufletului*, care figura solitară pe *stilpul funerar* în Transilvania, în Oltenia (judeţul Mehedinţi), figurează în trei exemplare pe braţele crucii de mormint ca simbol apotropaeu al trinităţii creştine, nu al sufletului mortului. *Pasărea sufletului* a fost deci transsimbolizată de creştinism.

Din *trofeu* mitic asupra morţii, al eliberării spiritului prin moarte de ca pătîvitatea corpului, devine un trofeu creştin al victoriei sufletului în ere ştinată asupra demonilor infernali ai morţii şi mormintului. Un fragment de bocet relatează motivul punerii porumbelului pe *stilp*: „*I-am pus pe rumbel pe stilp, / nu se facă (...) hîlp, / nu se facă mort-strigoi să ne chînuie pe noi (...)*”<sup>81</sup>.

23. *Ornamente rituale. — Pasărea sufletului* se pune pe *stilpii* ce marchează *cenotafurile* sau *mormintele goale*. Ceremonialul parafunerar al punerii *stilpului* pe porumbel pe cenotaf urmărea prin magie simpatetică a ornamentului somptuar să atragă *sufletul pribeg* al celui mort pe alte meleaguri, în locul predestinat de rude a fi fost înmormîntat, în partea



de cîmîr a spiței de neam. În această accepțiune pasărea-suflet apare și ca motiv de lamentație, alături de fereastra sufletului : „Cată (...), cată,/ cată ce-am făcut,/ *ladă cu ferestre*/ să vezi corile,/ cînd treci vîmile:/ să vezi cum tînjese,/ cum mă chinuiesc./ Cată (...), cată,/ cată la mormînt,/



Pasărea sufletului în înscăunarea ei de pe  
corpul mortului pe mormînt, pe stîlp și  
în arborele funerar (reconstituire).



că eu legîmîntul/ ți-am pus cîtinel/stîlp cu porumbel,/ drag de sufletel (...)  
că trăiește în silă,/ e-uu fît și-o copilă (...)"<sup>82</sup>

Ca *prăjitură-suflet* în chip de porumbel, pasărea sufletului se folosea atîrnată în *pomul mortului* ca pomană pe o rămuriță de brad, sau într-un *pom viu* dat întreg de pomană pentru roade, sau se făcea la *nunta mortului* și se împărțea la ospățul ce urma după înmormîntare, chiar de mirele simbolic al mortului (tînăr sau tînără).

În evoluția ei rituală, pasărea-suflet prezintă două direcții de dezvoltare mitică, una ascendentă și alta descendentă. Direcția *ascendentă* semnifică urcarea ei rituală din *universul chtonic al morții* — pe arborele mirific al cosmosului — crearea se face în trepte, pasărea sufletului astfel



Pasărea sufletului de cocă în „pomul mortului”,  
Valea Bistriței Moldovenești.

închipuită este inițial pusă pe pieptul mortului și înmormîntată cu el, este apoi ridicată pe creasta mormîntului, de pe mormînt pe stîlp, de pe stîlp pe arborele vieții și al morții și în cele din urmă pe arborele cosmic. Prin urmare, pasărea sufletului capătă tot mai mult aspectul păsării cu aripile deschise. Direcția *descendentă* din cosmosul creștin semnifică coborîrea din coroana arborelui cosmic pe coloana cerului, apoi pe crucea de mormînt. Cu fiecare treaptă a coborîrii, pasărea sufletului capătă aspectul de pasăre cu aripile închise, în triplu exemplar apostat pe cruce.

În secolul al XX-lea, Constantin Brăncuși sculptează diferite motive ale păsării mitice la români, referitoare la *pasărea sufletului*, *pasărea fără somn* și *pasărea de aur*. Paralel cu acestea sculptează *Cocoșul solar*, *Pasărea mîiastră* și *Pajura*. În procesul proiectării mai multor variante ale *Coloanei nesfîrșite* a conceput o variantă cu o pasăre imensă cu aripile deschise, care trebuia așezată în virful coloanei pentru a simboliza pasărea sufletului luîndu-și zborul în infinit. Însă a renunțat la idee — rămînînd la varianta pe care a construit-o la Tîrgu Jiu. Dintre exegeții operei lui C. Brăncuși, Athena T. Spear<sup>83</sup> trece în revistă 28 de interpretări ale motivului păsării, paralel cu înregistrările pe aceeași temă în studii mai reduse semnate de Petru Comarnescu, Petru Pandrea, V. G. Paleolog și alții.

**24. Coarne de consacrare.** Disc și roată solară. — În fine, ultima categorie de monumente funerare de factură mitică sînt *troifele*, cu variantele

lor rugile și lemnele. Inițial troițele au fost trei coloane ale cerului îngemănate într-un monument stilimorf, care despărțeau un *triplex confinium* montan între trei țări românești care se înrudeau prin populația și sistemul lor de credință, datini și tradiții mitice; sau stilpi *triviumiali* care se puneau în locul unde se întâlneau trei drumuri reale sau trei drumuri fantastice și care la începutul evului mediu au încercat să prefigureze *trinitatea creștină*. De la importanța lor *mitogeodezică* (care s-a transmis în evul mediu și în hotărnicile domnești, boieresti și mănăstirești) s-a trecut la importanța lor mitologică (de însemne apotropaice ale răscrucilor) și apoi la importanța lor religioasă, de însemne care marchează prezența și protecția religiei creștine asupra demonologiei păgine. În această perioadă troița se confundă cu crucea, pentru că numele slav de *intreită cruce* nu semnifică pentru creștini decât semnul a trei crucei împletite într-una. Termenul de troiță se extinde în perioada influenței slave prin biserica creștină sud-dunăreană și la *crucea simplă*, dar și la *crucea în grătar*, rezultată din *împletitura a circa 40 de crucei* simetrice sau asimetrice<sup>84</sup>. Formele cele mai în presonanță de troițe de tip creștin sînt cele realizate în mari panouri iconografice în *plein air* sau în *edicule*<sup>85</sup>. În Oltenia troițele de mormint sînt pictate în mijloc de sfîntul Gheorghe călare ucigînd balaurul. S-ar putea ca această reprezentare mitică să fi intrat în iconografia ortodoxă prin iconografia *Căldrețului* trac atît de frecventă în valea Dunării, în perimetrul căreia s-au găsit multe asemenea mici basorelieuri sculptate în marmură.

Însă cele mai semnificative monumente funerare de tip stilimorf, numite impropriu „troițe”, erau sub formă simplă de *coloana cerului*, de *coloana fusională* tip *irmînsul*, de *coloană în Y* cu *coarne de consacrare*, cu *disc solar*, cu *roată solară*<sup>86</sup>.

Fiecare din aceste tipuri de monumente funerare stilimorfe reflecta un aspect funcțional în mitologia morții legat cînd de cultul cerului și al stilpilor cerești, cînd de cultul soarelui și razelor lui. Toate aceste elemente ale cosmosului au legături indisolubile cu concepția cosmistă a vieții și morții, cu viziunea terestră a acestui cosmism. Elementele firii participă activ la drama evoluției cosmosului, din care fac parte integrantă nașterea, viața și moartea omului, pentru că existența spirituală a omului este în permanentă interdependență cu existența materială a cosmosului.

Spre deosebire de troițe și rugi sînt *crucele țărănești de lemn* (de unde și numele lor de *lemne* sau *stilpi*) și de *piatră*. Crucele de lemn cele mai vechi sînt așa-zisele *cruce bărbătești* sau *stilpi bărbătești*. De fapt, acestea sînt vechile însemne stilimorfe de mormint daco-romane, zgîrțite discret la cap cu o cruce. După crucele bărbătești vin în importanță *crucele femeiești*, care sînt și ele stilpi de mormint cu brațe scurte laterale. Crucele bărbătești se puneau numai la capul morților, și cele femeiești numai la capul moartelor, indiferent de vîrstă. Pe lîngă rolul de semne funerare și de însemne apotropaice, crucele bărbătești mai îndeplineau uneori pe plan magico-mitic și rolul de instrumente erotice. Erau prevăzute la mijlocul lor cu un orificiu în care se afla un cep. Babele satului furau cepul stilpului și făceau vrîji de dragoste cu el.

Tot atît de interesante sub raport morfologic, ornamental și simbolic sînt *crucele de piatră*. Nu ne referim la marile cruce de piatră boieresti și voievodale care străluciau în cîintele unor foste drumuri de diligență ale țării, ci la crucele *modeste de țară*. Adesea pentru un mormint dublu erau cruce de piatră *îngemănate*. Dar și pentru un mormint de părinți și copii erau îngemănate cruce mari cu cruce mici. Unele cruce de piatră erau pro-

tejate de un *balдахin de piatră*. Majoritatea aveau gravate pe brațe soarele și luna.

Românul folosește patru feluri de morminte: *mormîntul gol* sau *cenotaful*, pentru cei ce au murit printre străini și li s-au pierdut urnele



Stelă funerară cu Adam și Eva, după Gh. Aldes.



Cruce dublă de piatră, zona Buzău, după Gh. Aldes.

morții. Mormintele goale se cunosteau după stilpul de la cap care uneori purta o pasăre a sufletului; *mormîntul cu simulacru de mort* conținea un brad fasonat în chip de om, îmbrăcat, așezat în șieru și îngropat după regulă, însemnat cu un stil special; *mormîntul propriu-zis*, ca rezultat al *înhumării în pămînt* (care este de două feluri, cum vom constata îndată), și *cripta*, mormîntul zidit ca o încăpere în care se punea sicriul.

Mormîntul propriu-zis prezintă două variante funcționale: *un mormînt curat* (de ercu eponim, de om bun și bătrîn, de strămoș sau moș, *considerat mormînt sfînt*, și un *mormînt de om de omenie* în sat) și opuse acestora, *mormînte spurcate* (de om demonic, de vrăjitor etc.). Pentru strămoșul și moșul divinizat, mormîntul așezat în anume parte de moșie era însemnat printr-un *pom fructifer* (în zona dealurilor) și un *brad* (la munte), înconjurat cu un *prag de piatră*, în cerc, ceea ce simboliza un fel de *heroon* arhaic. Acest tip de mormint sacrosanct mai era imaginat și cu un *temenos* local. Pentru *oamenii de omenie* mormîntul nu avea nimic neobișnuit, era puțin ridicat de la pămînt, înconjurat cu un *cerc de pietre* sau cu o *cunună din cetină de brad* (anual improspătată); cercul și cunună semnificau protecția rituală împotriva eventualelor profanatori.

*Mormîntul spurcat* — al omului demonic — nu se deosebea morfologic de cel obișnuit, numai că se cunoștea după *borta* din dreptul capului, numită și „răsufătoarea strigoinului”, și după numărul mare de obiecte

taioase, cufite, seceri, coșoare și vâruri de topoare înfipte în mormint de rudele sau prietenii celui mort, care erau chinuți mereu în somn, astfel încât după numărul acestor obiecte ascuțite se putea socoti cam câte persoane erau obsedate de demonismul mortului. Fiecare obiect ascuțit se



Cruce în teu cu baldachin de piatră (1846) după Gh. Aldea.

credea că împiedica ieșirea în lume noaptea a strigoiului sau moroiului ca să facă rău semenilor și rudelor lui. Tot om demoniac era considerat în trecut și cel ce și-a luat viața. Mormintul acestuia nu se făcea în sat, în jurul bisericii sau în cimitir, ci în afara satului, la *holare*, într-un loc pustiu, pentru a nu atrage după sine, prin autosugestie imitativă, și altor consăteni, aceeași nelegiuire.

Simeon Fl. Marian descrie cu lux de amănunte acest soi de mormint demoniac, numit *uniamen*. Trecătorii pe lângă un uniamen erau datori să zvirlă peste mormint lemne, vreascuri, pietre, ca să împiedice ieșirea din mormint a omului demoniac, spre a nu face rău noaptea semenilor lui. Când mormantul de vreascuri lua proporțiile unei movile, i se dădea foc pentru a purifica mormintul și a face loc altor lemne și vreascuri zvirlite de trecători.

În fine, înainte de a încheia partea referitoare la concepția despre moarte, despre morți și ritualul funerar, se impune să ne oprim puțin asupra modului cum aceste aspecte se reflectă în unele din cele mai reprezentative produse epice ale literaturii populare românești. Trebuie însă să precizăm din capul locului că nu vom întreprinde o analiză exhaustivă a produselor epice la care ne referim, ci numai vom extrage și sublinia aspectele *thanatologice* care justifică o concepție mitologică a morții, ca parte integrantă a concepției despre viață și lume la poporul român. Restul aspectelor produselor epice pot fi urmărite în lucrările monografice con-

erate lor, care în prezent sînt destule, pentru a satisface toate cerințele unei cunoașteri complexe.

**25. Baladele morții.** — În legătură cu mitologia morții — trebuie să amintim deosebit de două balade: *Miorița* și *Mășterul Manole*, care au ca *motif dramatic o moarte violentă*, cu profunde repercusiuni spirituale<sup>87</sup>, însă pentru cauze diferite și rituri diferite. *Miorița* însă prezintă, sub raportul mitologiei morții, mai multe perspective de investigație, deoarece motivul morții are reverberații în patru genuri literare: *balada*, *colindă*, *bocet* și *cîntec liric*. Acceptarea morții violente apare clară în cele patru episoade ale baladei: dialogul ciobanului cu moara, testamentul ciobanului, măicuța bătrînă și înmormîntarea ca nuntă, este transfigurată în *colindă*, accentuată în *bocet* și transsimbolizată în *cîntecul liric*.

*Mășterul Manole*, sub raportul mitologiei morții, prezintă o singură perspectivă de investigație, deoarece balada nu are reverberații epice în alte genuri literare. Acceptarea morții violente prezintă o dublă dramă umană din cauza participării active a două persoane la moarte (soțul și soția însărcinată).

Din expunerea *motivelor morții* în aceste două balade nu reiese complet concepția despre moarte a eroilor și prin aceasta concepția despre moarte a românului. Așa se face că s-au încercat nenumărate speculații filozofice, psihologice, sociologice, etnologice și mitologice despre concepția despre moarte a românului care se reflectă în aceste două balade. O succintă trecere în revistă a ipotezelor și teoriilor referitoare la concepția românului asupra morții, așa cum se reflectă în aceste două balade, ne va clarifica tema discuției.

Concepția despre moarte face parte integrantă din concepția despre viață și lume a unei comunități etnice. Pentru a putea sesiza în ce constă concepția despre moarte posedăm două căi: 1) să analizăm toate obiceiurile rînduite cu ocazia morții și să le raportăm apoi la concepția despre viață și lume, sau 2) să desprindem din concepția despre viață și lume ideile și sentimentele care reflectă moartea sau care se referă la moarte.

Preoipenienții concepției despre moarte la români au pornit de cele mai multe ori de la ipoteze de lucru, dacă nu chiar de la *teorii fără suport cultural* comunitar-etnic: eutamele, datinile și tradițiile legate de moarte.

În partea introductivă la antologia de texte ale temei *Miorița* în literatura română, Adrian Fochi a prezentat tipologia, circulația și geneza baladei<sup>88</sup>. Pentru mitologia morții, de un interes deosebit este capitoul „stadiul actual al problemei”, din care se detașează interpretarea autorului deoarece trece în revistă ipotezele și teoriile despre geneza și funcțiunea baladei, în care semnificative sînt: *concepția despre moarte a ciobanului din baladă*, care se identifică sau nu cu concepția poporului român despre moarte; *atitudinea ciobanului în fața morții* (fatalistă, pesimistă, optimistă, mistică etc.); *atitudinea oitei năzdrăvane în fața morții stăpînului ei*; *atitudinea ciobanilor care îl condamnă la moarte pe cel găsit vinovat pentru o vină reală sau fiktivă*; *participarea naturii la moartea ciobanului*.

A. Fochi combate interpretarea ritualistă și mitologică, interpretarea istorică, interpretarea estetizantă, interpretarea pseudofilozofică, mai puțin interpretarea etnografică, subliniază importanța interpretării marxiste, considerînd că tot ce s-a făcut pînă la data publicării studiului său (în 1964) reprezintă numai o etapă de lucru referitoare la *Miorița* și pre-



...cează, teoretic, metodologic, dreptul suprem prezent, studiul tipologic, statistic, etnologic și al oralității variantelor *Mioriței*.

Ceea ce însă trebuie luat în considerație la *Miorița* este faptul că balada-coliind face parte integrantă din *mitologia morții* și că această *realitate spirituală* a morții nu poate fi desconsiderată. Conținutul baladei *Miorița*-coliind ca temă mitologică a morții este problema numărului unu a analizei care rămâne permanent deschisă cercetării; modul cum este poematizat acest conținut în cultura română este alt aspect al cercetării, problema numărului doi. O cercetare integrală nu trebuie să pedaleze numai pe un aspect în dauna celui alt. În măsura în care exegza tipologică, statistică, lingvistică etc. aduce lămuriri asupra conținutului baladei-coliind, se poate vorbi de un progres formal, nu de fond, în cercetarea „problemei *Miorița*”.

Iar în ceea ce privește interpretarea mitologică a *Mioriței*, considerăm că problema nu poate fi abandonată, ci reconsiderată în perspectiva mitologiei morții, ca problemă esențială a mitologiei române.

Octavian Buhociu remarcă<sup>88</sup> în această privință „cinci direcții principale de interpretare” a conținutului baladei *Miorița* și, implicit, a concepției despre moarte a ciobanului: I. *direcția păstorească*. Ovid Densusianu și D. Caracostea refuză, după dînsul, „resemnarea și fatalitatea eroului principal, ca nefirească vieții păstorești”. Gh. Vrabie, L. Rusu și chiar Octavian Buhociu consideră *Miorița* pe un substrat *legendar pastoral*; II. *direcția comparatistă*, tracică și geto-dacică. Al. Odobescu derivă *Miorița* din cîntecul lui Linos din mitologia greacă. George Coșbuc consideră *Miorița* a fi fost un boet de origine indo-europene care s-a transformat mai apoi în cîntec solar; Th. Speranția leagă *Miorița* de cultul Cabirilor; H. Sanielevici asimilează pe eroul-cioban cu Zalmoxis; Dan Botta susține că fatalismul ciobanului erou exprimă sentimentul solidarității universale, cosmice, a unei străvechi credințe tractice despre „moartea nupțială”; III. *direcția ritualistică*, care pune accentul pe *ritul de înmormîntare*, inițiată de Ion Muslea, continuată de Constantin Brăiloiu și alții. Această direcție prezintă sec riturile de înmormîntare, însă nu ajunge la desprinderea concepției despre moarte, deși ar fi fost cea mai indicată ca pornind de la materialele sociologice să ajungă la o concluzie filozofică, dacă nu mitologică; IV. *direcția filozofică-estetică*, reprezentată de Duiliu Zamfirescu, Lucian Blaga, George Călinescu, Leo Spitzer, Lorenzo Renuș, Eugen Lovinescu, Constantin Noica, Liviu Rusu; V. *direcția istorico-religioasă* a lui Mircea Eliade, în care se precizează că „uciderea violentă (...) este un act sacru, (...) în care victima îndeplinește un rol de demiurg, la crearea (...)” a ceva. Mircea Eliade susține că eroul *Mioriței* „reuște mutația unui eveniment nefericit într-unul sacru (...) prin care (...) triumfă de propria-i soartă”. O. Buhociu susține că, după M. Eliade, „eroul mioritic a reușit să dea un sens nefericirii sale, nu ca eveniment personal, istoric, ci sacru, impunînd un sens absurdului, răspunzînd printr-o feerie nupțială nenorocirii și morții”<sup>89</sup>.

Octavian Buhociu, în concluziile la studiul său despre „poesia pastorală”, lasă să se înțeleagă că *Miorița* vine în legătură cu „fapte de viață în același timp sociale și religioase, cu credințe magico-mitologice, dintre care [aminteste] *mituri animaliere*, rituri de calendar, de inițiere, de nuntă, de moarte, elemente de ordinul parentării, care în ansamblul lor nu se explică decît prin predecesorii daco-geți și prin continua viețuire, (...)

lupta permanentă, pe același teritoriu din preistorie pînă în zilele noastre”<sup>90</sup>.

Pentru noi, *ciobanul charismatic* din balada *Miorița* reprezintă, în planul mitologiei morții, transsimbolizarea epică a *eroizării mortului*, care a dat un sens etic apropiat lui morții, în urma unei judecăți pastorale între frați, pentru un eveniment aparent anodin. Tot pe plan mitologic trebuie privită și *oala nădrăvană*, care este eroul secundar al baladei, prin rolul ei protector și divinitoriu asupra *destinului eroului principal*.

A doua baladă reprezentativă pentru tema morții violente este *Meșterul Manole*. E vorba de construcția Mănăstirii Argeș, ale cărei ziduri se prăbuseau noaptea de noapte. Pentru ca zidurile să nu se mai prăbusească, zidarii recurg la o superstiție străveche: sacrificarea soției unuia dintre ei, care va veni prima cu bucate a doua zi dis-de-dimineață. Sacrificiul la care se referă zidarii, în cap cu meșterul lor Manole, face parte dintr-un rit de consolidare a construcțiilor, care se desfășura în trecut în două forme rituale: 1) sacrificarea (unui copil sau om matur) prin îngroparea lui de viu în construcție sau *sacrificarea prin substituție* (a unui animal domestic) și 2) măsurarea într-ascuns a umbrei unui om și îngroparea ei în zidurile ce trebuiau consolidate. În cele două variante ale primului caz, moartea era violentă, în al doilea unic caz, moartea era lentă. Ambele feluri de moarte aveau însă, sub raport magic, aceeași semnificație mitică. Zidarii se leagă să nu spună nimic soților lor despre hotărîrea pe care au luat-o. Singur Meșterul Manole e corect: ceilalți zidarii își previn soțiile, care întîrzie dimineața să vină cu merindele. Singură soția lui Manole, după ce dă sîn copilului, pornește repede cu merindele spre mănăstire. Manole o vede de pe schelă, roagă zinele bune să-l ajute să pună piedici nenumărate în calea soției lui: furtuna, fiare sălbatice, scorpia etc. Totul e zadarnic, soția lui Manole înfringe toate greutățile și ajunge la timp cu merindele la construcție. Se urcă pe schelă. Manole, distrus de propria lui soartă crudă, pune soția în dreptul zidului și-ncepe a o zidi. Ea, crezînd întîi că e o glumă, ride; apoi se roagă să nu mai glumească pentru că: „zidul rău o stringe, / țîțșoara-o frînge, / copilăsu-i plînge(...)”. Manole, ținîndu-și legămîntul, sfîrșește prin a o îngropa în zid și, minune, zidurile nu s-au mai prăbușit în noaptea în care a vegheat lîngă zidul din care parcă auzea mereu glasul stîns al soției: „Manole, Manole (...)”. Opera lui a fost consolidată prin sacrificiul lui suprem: femeia iubită, soția și mamă. Întrebat de principele Negru Vodă dacă e în stare să facă una și mai frumoasă. Manole răspunde că e în stare să facă una și mai frumoasă. Atunci Negru Vodă dă ordin să se coboare scările pentru ca zidarii să moară pe acoperiș, să nu mai poată crea altă operă de artă într-altă parte. Zidarii își fac aripi de șindrilă, care se frîng în zbor și cad morți la pămînt. În locul unde a căzut Meșterul Manole a țîșnit un izvor cu „apa limpede ca lacrima”.

În baladă intervine de două ori *miraculosul*: întîi cînd soția este împiedicată să ajungă la soțul ei de stihile lumii dezlănțuite de *zinele bune* și a doua oară cînd *zinele bune* au grijă de soarta copilului femeii sacrificate.

Balada *Meșterul Manole* simbolizează drama creatorului de artă care-și sacrifică înseși viața, copilul și propria-i viață pentru ca opera lui să se desăvîrșească.

În legătură cu balada *Meșterul Manole*, care rivalizează în valoare cu balada *Miorița*, ne vom opri la câteva comentarii mai recente. În comentariul lui, Mircea Eliade subliniază arhaismul temei sacrificiului, prin

configurația preindo-europeană, paleoindo-europeană și traceă. Imolarea unei femei pentru consolidarea unei construcții sacre, devenită o tapodoperă, este considerată motivul dramatic al unei morți violente, cu semnificație acceptată<sup>92</sup>.

Intr-un eseu consacrat relației dintre moarte și iubire în cultura românească, Alex. Tănase susține că mitul și viziunea morții dețin o pondere culturală apreciabilă și că ponderea cea mai mare nu o au atît creațiile din care se degajă un sens pesimist, fatalist, depresiv, sfîșietor, tragic, care devitalizează, cît mai ales cele cu un *sens eroic*, tonifiant, spiritualizat, plenar etico-estetic, care plasează pe român la un nivel superior de viață culturală, dominată de dorul nemuririi spirituale. *Teoria morții eroice* este secundată de aplicația ei la mitul și viziunea morții în baladele *Miorișă* și *Meșterul Manole*<sup>93</sup>.

**26. Marea Trecere.** — Un aspect important al mitologiei morții la români se referă la ceea ce — a numit *Marea Trecere*, dar nu precumpănitor la procesul mitic în sine al Marii Treceri, cît la condițiile, scenăria și fap-turile care participă la acest unic eveniment, care nu e reversibil. Două catrene dintr-un bocet definesc lapidar Marea Trecere: „Te-ai dus, omule, dus, / pe un drum nesupus, / un drum fără suflare / ce-ntoarceri n-are, / Te-ai dus, omule, dus, / cu capul spre apus, / pe-un drum blestemat, / în pustiu fără hat (...)”.

La Marea Trecere participă una din fap-turile psihopompe: pasărea sufletului, calul, bradul etc. Am urmărit cum pasărea sufletului în ipo-staza de făptură mirifică poartă sufletul celui decedat pe drumul fără întoar-cere predestinat de urse. De asemenea rolul calului psihopomp: calul alb sau solar care urcă sufletul spre rai; calul negru, infernal îl coboară spre iad; ajutați de vinturi prielnice sau neprielnice, de cîntece serafice sau de urlete și jale.

Dar și bradul psihopomp joacă un rol în Marea Trecere a sufletului mortului din *Lumea aceasta* în *Lumea cealaltă*. E rolul de altfel relevat în întreaga coexistență biocosmică și comuniune spirituală a bradului cu omul. Iată ce scrie în această privință Simeon Florea Marian: „un bocet din Banat susține că sufletul celui răposat, în călătoria lui din Lumea aceasta în cealaltă, trebuie să treacă peste o mare foarte adîncă, care în-conjoară pămîntul și care se numește (...) *Sorbul pămîntului*. În ripa acestei mări se află un *brad colosal*, numit *bradul sinelor*. Ajungînd sufletul la acest brad, îl roagă să-i întindă virfurile ca să poată trece pe ele de cea-laltă parte de mare. Bradul îi răspunde întîia oară că s-a incubat într-insul un *șoimuleț*, a doua oară (...) o *vidră* și a treia oară (...) o *șerpoană*, și că prin urmare nu poate să-i întindă virfurile, căci cum i le-ar întinde ar simți puîi acestora trei vietăți, ar prinde a șuiera și a lătra, și el sperîin-du-se ar cădea în mare. În urmă însă totuși « bradul se gîndea / și trupi-nele-ntîndea, / Iară mortul îmi trecea, / unde dorul îl ducea, / *Marea fără nume, / L-aielaltă lume* » ”<sup>94</sup>.

Activitățile mitice și fap-turile mitologice care au intervenit pînă acum în procesul morții, normale sau accidentale, spre a îmbîlîni sau înrîu-tăți decesul, sînt diferite după caracterul lor. Unele au un *caracter maieutie* (ajută sau provoacă expierea), altele un *caracter apotropaic* (apără cadavrul în timpul privegherii de rufe), altele un *caracter psihopomp* (călăuzesc spiritul mortului în Marea Trecere, de pe Lumea asta pe Lumea cealaltă, pe Calea fără întoarcere, pe Apa Simbetei sau prin Vămile văzduhului);

altele un *caracter tropaic* (de depășire a morții, de triumf al vieții asupra morții).

Daimonologia morții la români relevă primele reacții ale omului în legătură cu „misterul morții” și încercările de a-l descifra<sup>95</sup>.

**27. Demonii arhetipali ai morții.** — Conform concepției mitologice a poporului român, demonii arhetipali ai morții au fost: strigoii, moroii, pricolicii, tricolicii și spiridușii. Aceste cinci soiuri de demoni ai morții, adesea confundați structural și funcțional de folcloriști, însă permanent diferențiați de săteni, reprezentau în fond cinci stadii de evoluție a dai-monismului mitic funerar. Cum vom constata, în cele ce urmează, strigoii reprezintă stadiul primar, genuin, primitiv, cu rezonanțe magico-mitice profunde în mentalitatea comunitară pînă în pragul secolului al XX-lea. Moroi, pricolici, tricolici și spiriduși reprezintă stadii ulterioare, din ce în ce mai complexate, însă, paradoxal, mai involuate sub raportul rele-vării gradului lor de demonism funerar. Procesul lor de evoluție demo-nologică (de la strigoi la moroi, și de la aceștia la pricolici și tricolici) îi corespunde un proces artificial de *desdemonizare violentă*, pînă la anularea totală a funcțiunii lor funerare (desstrigoire, desmoroire, despricolire, des-tricolire).

În înfrumusețarea lor fantastică, strigoii și moroi sînt sexuați. Cel puțin așa îi întîlnim în superstiții, credințe, descîntece și basme mitice. Pricolicii și tricolicii sînt asexuați, ceea ce ar putea să însemne, sub raport mitologic, că demonismul lor poate fi de concepție mitică mai veche. S-ar putea să fie rodul unui demonism străvechi, iar demonismul strigoilor, moroilor, pricolicilor și tricolicilor al unui demonism mai nou, provenit din pierderea androginității lor prin sexuale.

Gemă gnostică. Orfeu crucificat, după  
André Boulanger.



1. Eroizarea, genificarea și divinizarea morților. — Tot atât de importante sub raportul structurii generative a mitologiei române sînt, în ansamblul lor, și credințele, datinile, tradițiile referitoare la cultul strămoșilor și moșilor.

La drept vorbind, mitologia strămoșilor și moșilor este o transfigurare și hiperbolizare a unor aspecte ale mitologiei morții. Un istoric al folclorului juridic, Emil Jobbá-Duval, mergînd pe urmele *Fastelor* lui Ovidiu, scrie despre relația dintre cultul morților și cultul strămoșilor: „La romani, în particular, cultul strămoșilor se sprijinea înainte de toate pe teama de morți, și, numai cu titlu subsidiar, pe dorința de a concilia bunăvoința lor și de a le evita dincolo de mormînt o viață unilă și dureroasă”<sup>1</sup>.

De altfel, prin strămoși și moși înțelegem trei soiuri de fapte mitice, între care există o deosebire gradual-progresivă de consacrare:

— eroizarea morților la autohtoni, începînd din perioada primitivă — epoca bronzului și a fierului. Ca primă treaptă de consacrare, eroizarea mortului trece prin două faze istorice și anume prin: 1) eroizarea *cevestră*, în iconografia căreia imaginea simbolică a mortului este ilustrată de un „cavaler” — simbolul mortului — purtat de un *cal psihopomp* în lumea umbrelor; și 2) eroizarea *ionioică* a mortului ca *strămoș și moș* gentilico-tribal. Acest al doilea fel de eroizare este redat de trei categorii de eroi mitici, și anume de *eroi eponimi*, *eroi culturali* — civilizatori și *eroi salvatori*. Dar despre aceste trei categorii de eroi mitici ne vom ocupa cu precădere în capitolul consacrat eroologiei;

— genificarea strămoșilor și moșilor ca fapte mitice protectoare; ca *genii apotropice* ale *casei* și gospodăriei unei familii, ca și a *spiței de neam* și a *moșiei unui neam*. În acest stadiu strămoșii și moșii dețin un rol important în viața spirituală a comunității lor de familie și de neam. Sînt invocați ori de cîte ori familia sau neamul e în primejdie acută și tot de atîtea ori cînd familia sau neamul se alege de fericire și bucurie;

— divinizarea strămoșilor și moșilor este ultima treaptă de consacrare la care aceste fapte mitice ajung<sup>2</sup>. În acest stadiu final al mitologiei strămoșilor și moșilor se alcătuiește primul nucleu sistemic de personaje *divine*, care anticipează mitologia *dacică* încheiată în secolele VI—I î.e.n. și în secolele I și II al e.n. și continuă prin mitologia *daco-romană* într-o formă nouă în mitologia română. Deci cam de la începutul mileniului I î.e.n. se poate vorbi de o mitologie a strămoșilor și moșilor ca *divinități tutelare de ordin gentilico-tribal*, din care va germina mai apoi tregat întregul *panteon mitologic dac* și mai apoi *daco-roman*, ca substrat al mitologiei poporului român, așa cum îl cunoaștem pînă în prezent.

2. *Strămoeșii și moșii* la daci continuă, pe planul mitologiei române, fratrorația gerontocratică a *oamenilor bătrîni și buni* ai comunităților *pre- și protoromânești* (sau *străromânești*). Jacques Numa Lambert<sup>3</sup> consideră că există vestigii ale unei primitive comunități fratriarhale la unele populații arhaice extraeuropene și în Europa la celtii din Irlanda medievală. Extinzînd cercetările lui Jacques N. Lambert, noi am ajuns la constatarea că, în varianta românească, comunitatea fratriarhală la predecesorii poporului român era supusă unei *conducere colective* întii de *tip gentilic* și apoi de *tip gerontic* sau *seniorial*. Toate căpeteniile spițelor de neam, care erau oameni bătrîni și buni, alcătuiau un fel de *organism gerontocratic*. Puterea normativă, judecătorească, administrativă și mitologică era comunitar fratriarhală. Nu cunoaștem deocamdată alte aspecte ale fratrorației gentilice la *pre- și protoromâni*, dar presupunem că membrii întregii comunități gentilice-tribale (indiferent de sex, vîrstă și rang) sau ai comunității de neam extins se considerau frați între ei. Presupunerea noastră se întemeiază pe emergența acestor *instituții fratriarhale* din mentalitatea primară care domina comunitatea primitivă, apoi arhaică a daco-romanilor și, în fine, a protoromânilor.

Mitificarea gradată și progresivă a strămoșilor și moșilor autohtoni nu este un proces *mitopeic* excepțional, ci unul obișnuit la aproape toate popoarele lumii. Este suficient un exemplu de sursă indo-europeană, deci apropiată nouă, spre a ne edifica suficient asupra acestui proces istoric: *mitologia manilor, larilor și penafilor la romani*.

Prin strămoși și moși înțelegem și noi românii cam ceea ce înțelegeau romanii în mod general prin *manii* și mai apoi prin *lari* și *penafi*. Din relațiile istoricilor culturii antice romane reiese că *manii* au fost considerați „umbrile morților”, mai precis, străvechi „spirite ale morților” și că erau venerați printr-un autentic „cult al morților”. Unele „umbrile morților” erau consacrate ca „genii binefăcătoare”, numite *lares*, iar altele ca „genii răufăcătoare”, numite *larvae*. Deși aveau caractere de genii, *manii* au fost asimilați ca zei domestici (pe stelele funerare, romanii îi menționau în inscripții: *Dii manes*) și totodată ca *zei ai subpămîntului*, ai „imperului morților”. După datina romană, *manii* reveneau de trei ori pe pămînt, la sărbătorii funerare, ca să-și revadă în taină rudele. De unde și locuința: veneau din „lumea manilor”, adică din imperiul subteran al umbrelor.

În istoria mitologiei universale, cultul manilor în general a fost explicat prin teoria așa-zisei *manistă*. La originea mitificării și cultului după teoria manistă se aflau zeificările strămoșilor și moșilor etnici. Ideea în germene a fost enunțată de Evhemer din Messina, după care *manii* ar fi morți divinizați. Divinizarea morților la romani a fost reluată din perspectiva pozitivismului modern de Fustel de Coulanges<sup>4</sup>, de E. B. Taylor<sup>5</sup>, de Herbert Spencer<sup>6</sup>. *Manismul* în concepția filozofilor culturii și a istoricilor religiei actuale este „o explicație parțială care nu ține socoteală de toate componentele care au contribuit la ideea unor fapte ce transcend lumea”<sup>7</sup>.

În accepția noastră *manii* reeditează, la nivel etnic, din puterea cosmocratărilor acele trăsături de caracter care fac din ei fapte *mitice etno-gerontice*. Cu fiecare generație adăosă, *manii* reînnoiesc și perfecțiază modul de viață al comunității din care provin. În alți termeni, *manii* reduplică pe plan comunitar pe lingă hierofania cosmocratărilor și nomofania lor.

Cultul pe care comunitățile etnice îl atribuie manilor nu este lipsit deci de semnificație mitică. Descifrarea acestei semnificații depinde de gradul lor de venerare și condițiile în care se desfășoară această vene-



care, Ei simbolizează sacralitatea imanenței care antecipează transe-  
dental divinizat.

În accepția lui M. Eliade, *moartea transcende condiția umană*. Această  
transcendere nu se referă numai la morți și numai la lumea de dincolo (indi-  
ferent unde se află aceasta), ci și la *sacralitatea immanentă a morții în general*  
și a *strămoșilor și moșilor în special*, reconfirmată și potențată prin cultul  
de rang divin al ultimilor. Din strămoși și moși consacrați de comunitate  
se recrutează mai apoi o bună parte, dacă nu chiar întregul *panteon mitic*  
al *popoarelor*.

*Larii* au fost considerați inițial *genii tutolare ale căminului*, recrutați  
din acele suflete ale morților care au animat oamenii buni și care au exer-  
citat în noua lor ipostază o „influență protectoare” asupra căminului,  
conceput ca *atră* pe care arde focul sacru (*focus*). De la cămin și vatră  
cu focul sacru, cultul lor a început să fie întins pe un altar *special*, în  
*atrium*. Peste focul sacru de pe altar, fiecare membru al familiei pune  
miresme, solicitând prin fumigații protecția larilor. Uneori influența lor  
protectoare se extinde și asupra spitei de neam din care făceau parte,  
ca și asupra părților de moșie cu toate acareturile și instalațiile ce aparți-  
neau familiilor sau spitei de neam. În această ultimă situație *lares familiares*  
și lărgeau atribuțiile de spirite protectoare ca: *lares compitales, viales,*  
*rurales* (protecția referitoare la cimpii, răseruci, drumuri și sate). Inițial,  
larii au fost înfățișați ca bătrâni. Apoi reprezentați în arta funerară ca  
tineri, spre a desemna nemurirea lor. Indiferent de înfățișarea lor, ei figu-  
rau pe stele blind licori divine dintr-un *corn de bovidu* (cornua: *rython*).

Pe lângă lari, ca genii protectoare ale căminului, existau la romani  
și *larvae*, ca genii destructoare ale căminului. *Larvae*-le se recrutau dintre  
sufletele foștilor oameni răi, hoți și criminali.

Ca *genii răufăcătoare*, *larvae*-le erau sortite să rățească mereu pe  
pământ și să-și exercite puterea nefastă numai asupra celor de-o teapă cu  
ele, asupra răilor, hoților și criminalilor.

La rindul lor, *penații* au fost și ei considerați de romani ca „zei ai  
casei”. Legende mitice relatează că *penații* au creat casele cu toate bunu-  
rile mobile și imobile.

Conform teoriei lui Evhemer din Messina s-ar putea susține că  
*penații* au stat la originea unor *divinități perechi* din panteonul mitologiei  
române.

Ca zei ai casei — *penații* erau toți *strămoșii* (deci zei foarte bătrâni)  
care participaseră la întărirea și extinderea casei și moșiei familiare. Din  
acest punct de vedere se poate vorbi de o *rudenie divină* între *penații*  
aceleiași comunități etnice care are la bază o rudenie umană continuată  
astfel și post-mortem. *Penații* în ansamblul lor erau figurați prin bătrâni  
cu *capetele acoperite cu un văl*, ceea ce denota sacralitatea lor. Cultul lor,  
similar celui al larilor, a supraviețuit în Oltenia la *bocitorii acoperiți*  
cu năframe pe cap.

După această precizare a procesului mitopoiez al divinizării *stră-*  
*moșilor* și *moșilor* la autohtoni prin comparație cu divinizarea *manilor*,  
*larilor* și *penaților* la romani, deci între două popoare cu substrat indo-euro-  
pean, se impune să ne oprim asupra documentelor etnoistorice care justi-  
fică aserțiunea noastră că *strămoșii și moșii* la romani *sint* iniți *divinități*  
*domestice* și apoi comunitar-etnice de ordin pre- și protoromâne.

Studiile de iconografie arheologică întreprinse comparativ-istoric cu  
cele sistematice de etnologie mitologică și de istorie a mitologiei pe terito-

riul Daciei (înaintea erei noastre și în era noastră) ne duc inevitabil la  
constatarea existenței cultural-istorice a unei *instituții gerontocratice* și  
totodată *gerontolatrice*.

*Strămoșii și moșii* au făcut parte în preistorie și istorie din *ceata*  
*oamenilor bătrâni și buni* (denumiți de latini *homines veteres et boni*), care  
au condus iniți comunitățile gentilico-tribale și apoi cele etnice de tipul  
obștilor sătești și au ereditate credințe, datini și tradiții de conduită etico-ju-  
ridică și magico-mitologice. După expresia plastică a lui Mihail Eminescu,  
ceata bătrânilor era „*dăltăre de legi și datini*” în comunitățile etnice  
românești.

În timpul vieții lor, *strămoșii și moșii* care erau căpetenii ale spitelor  
de neam au exercitat o adevărată *gerontocrație gentilico-tribală* de tip *fra-*  
*triarhal*, pentru că în ultimă instanță toți erau rude apropiate printr-o  
genealogie străveche. Această gerontocrație nu a fost, în structura ei,  
capricioasă, rigidă, dictatorială, opresivă, ci blajină, de omenie, dreaptă,  
în termeni moderni, un fel de pre-democrație genuin-comunitară.

Noi nu exagerăm și nici nu fetișizăm *gerontocrația* autohtonă, ci  
numai îi subliniem importanța mitologică în condițiile social-istorice în  
care a apărut și s-a dezvoltat în viața poporului dac, daco-roman și la  
protoromâni. Gerontocrația gentilico-tribală nu s-a substituit autorității  
de stat în Dacia, ci autoritatea de stat a receptat unele sarcini și atribuții  
ale gerontocrației, care i-au convenit, ca atare, și pe altele care nu o sting-  
hereau le-a lăsat să dăinuieze în spiritul jurisdicției naturale a așa-ziselor  
*belagines* dace.

De la *gerontocrația* gentilico-tribală s-a trecut inevitabil, în condițiile  
social-istorice corespunzătoare, la *gerontodevoluție* în viață, iar după moar-  
tea „oamenilor bătrâni și buni” la *gerontolatrie postumă* și apoi la *geronto-*  
*mitologie propriu-zisă*. Așa se face că gerontomitologia s-a reflectat în  
mitologia oficială de stat în Dacia, în religia statului daco-roman și în  
cele din urmă în creștinismul primitiv al formațiunilor statale românești.  
Între receptarea fondului gerontomitologiei de către formațiunile statale  
românești și reflectarea conținutului gerontomitologiei ancestral de către  
creștinismul primitiv constatăm modificări și transsimbolizări formale.

Ce a rămas din această gerontomitologie dacă și daco-romană în  
români?

### 3. Conceptele de moș și strămoș și echivalentele lor feminine. —

Între o terminologie polisemic-mitică a cuvintului *moș*. Cuvintul *moș* face  
parte din termenii care marchează „rudenie de singe în linie dreaptă”<sup>2</sup>.  
În esența lui, *cuvintul moș* este „polisemie și de circulație generală în limba  
română și în dialectele românești sud-dunărene, cu sens primitiv și, de  
bază, de om bătrân, de moșneag și unchi”<sup>3</sup>. „Denumeste (la plural) seria  
ascendenților mai îndepărtați, generațiile vechi, bătrâni, strămoși, aco-  
perind aproape în întregime sensurile latine: *avus, proavus, abavus, atavus,*  
*trilavus*”. Din *avus* derivă în rom. și arom. *avș*, iar din *proavus*: *strămoș*,  
„înaintașul din cele mai îndepărtate timpuri al unei familii, al unui neam”,  
*străbunic, străbun*; arhaic *str(ă)ș*. Din *moși strămoși* — din timpurile  
cele mai vechi, derivă *strămoșean, strămoșie. Strămoș* înseamnă tatăl bu-  
nieului sau al bunicii, *răstrămoș* și *răs-răstrămoș*.

Între termenii *moș* și *moașă* există, conform unor lingviști, o dublă  
derivare din termenul masculin *moș* a termenilor feminini: *moașă* și *moașă*,  
sau *ievers*, de la termenul feminin *moașă* la cel masculin *moș*, de soț al  
moașei.

Vasile Suciu constată că, „în esența lui, cuvântul *moș* face parte din fondul principal lexical al limbii române, în limba albaneză fiind *mosh* (*mosh*) mot = 'timp, an (...), vîrstă'. La macedoromâni, cuvântul *moș* derivă din *moage*, iar la dacoromâni și meglenoromâni s-a refăcut un nou masculin *moș*, căci în aceste dialecte dispăruseră *aus* și *papu*. Formarea masei *moș* s-a fi întimplat după despărțirea dialectului aromân, de celelalte dialecte”<sup>10</sup>.

Din perspectiva lingvistică mitologică română înclinăm spre derivarea termenilor *moș*, *moșea* din *moș*. Două argumente justifică preferința noastră: 1) argumentul lui Vasile Suciu, că „din limba română termenul (*moș*) a pătruns și în limba unor popoare vecine sau naționalități conlocuitoare” sub forma *moșul* și *moșo* în bulgară; în Iugoslavia (în Craiina și Timoc) *moša*, în Bosnia *moški*, în ucraineană *moșul*, cu sensul de „bunic”, în maghiară *moșny*, în sași *Mosch*, „moșneag, bunic”; 2) argumentul implicațiilor etimologice de *moș* în terminologia etno-familială și social-istorică a comunității sătose care desemnează în regiunea carpatică o puternică viață agricolă sau agropastorală (în Muntenia marcat în evul mediu prin *moșnenie*, în Moldova prin *răseșie* și în Transilvania prin *nemeșea calahă* = forme de proprietate agricolă liberă). Ion Donat a întocmit în 1956 o hartă a răspîndirii *moșnenilor* și implicit a instituției *moșneștii*, din care se poate constata importanța acestei instituții pentru istoria social-culturală a poporului român; 3) și argumentul etnologic, conform căruia instituția strămoșilor și moșilor se menține în istoria românilor pînă la treapta conducerii spirituale a comunităților sătose (forme medievale de tipul *obștilor sătose* dacă) ca dătătoare indeobște de legi și datini, considerate în ansamblul lor sfinte pentru că emanau de la ceata de oameni bătrîni și buni (sanctificați de comunitatea gentilității).

Rămășițe culturale (relicte instituționale și reminiscențe etico-juridice) de ordin mitic ale gerontocrației, uneori dublate și de aspecte de gerontolatrie, au supraviețuit pînă la sfîrșitul secolului al XIX-lea în viața poporului român.

**4. Gerontocrația. Legea pămîntului. Legea țării. Judecata bătrînilor.** — Dintre relictele instituționale și reminiscențele etico-juridice ale gerontocrației autohtone trebuie să menționăm organizarea social-istorică a satului feudal și liber românesc, cu mici variante regionale. Satul românesc liber era organizat în piramidă socială, în straturi suprapuse, în ordine ierarhică, de la mulțime la cete de vîrstă, sex, interese profesionale și reprezentanță comunitară. La baza piramidei sociale se afla stratul *opinieii sătose*, alcătuită din mulțime, din „natul satului”, urma apoi stratul cetei de feciori (și fecioare), stratul cetei de oameni vrednici (împărțit în subcete profesionale) și culmina cu stratul cetei de bătrîni, din care erau aleși *căpeteniile satului*. Fiecare strat comunitar-sătose îndeplinea o funcțiune social-istorică bine precizată în ierarhia de drepturi și datorii sătose. Să interpretăm invers funcțiunile social-istorice ale ierarhiei în sat. Ceata de bătrîni, prin căpeteniile ei, exercita *gerontofratrocrația*, dădea și îndrepta legea, care era *legea pămîntului* (numită restrictiv și „obiceul pămîntului”); stabilea aplicațiile practice ale legii, reglementările, comportamentele etico-juridice sau jurisprudența sătosească, care au căpătat numele popular de *datini*. Declarau starea de alarmă, de război și de pace în jurisdicția lor teritorială. Profesau, în anumite ocazii, un fel de *sacerdoșiu mitic*: binecuvîntînd căsătoria, oficiînd la moarte, stabilind penitențe pentru

încălțările credinței strămoșești. Mai mult, alcătuiam instrumente de judecată, fără apel (în perioada de descompunere feudală, cu apel la domnie), care mergea pînă la excomunicarea din sat și la pedeapsa capitală, prin lapidare, decapitare, spînzurare sau trageră în țesap.

Ceata oamenilor vrednici executa dispozițiile social-economice și etico-juridice ale cetei de bătrîni. Ceata feciorilor îndeplinea mai multe funcțiuni: *paramilitară*, de strajă în sat; de executare a datinilor ciclului familial și ale sărbătorilor calendaristice; de *mesageri* ai cetei de bătrîni și de *judecători-stetori* ai opiniei sătose.

Ceata de oameni bătrîni și buni ai satului cugeta și acționa pe linia etico-juridică și magico-mitologică a strămoșilor și moșilor satului. Ei nu sabotau și nu distrugau tradiția mitică, ei o interpretau și o îmbogățeau mereu; exagerările le atenuau. Nu luau hotărîri pripite și nici nu tergiversau lucrurile.

Într-o lucrare a noastră de etnologie juridică<sup>11</sup> am descris caracterul sacral al tehnicii mitice și al conținutului judecății cetelor de bătrîni. Sub raport tehnic cunoaștem pînă în prezent următoarele forme de judecată gerontocratică: *judecata la hotarele moșiei*, *judecata în scaunul de judecată* (în pridvorul bisericii sau în bădăra satului, sub coloana cerului) și *judecata în lumină de pădure de brad* (indeosebi a ciobanilor).

Judecata trebuia să se desfășoare într-un spațiu consacrat în care se întretaie domeniul sacralului cu al profanului, în care se petrec rituri de trecere dintr-o stare de ființare într-alta. Și trebuia să aibă un caracter magico-mitic, adică să fie pregătită prin *adunarea cetei de bătrîni-judecători*, pentru a oficia în starea de puritate spirituală a tradiției juridice. A doua zi dimineața completul de judecată trebuia să se constituie la locul consacrat înainte de răsăritul soarelui, să înceapă activitatea chiar la răsăritul soarelui printr-o rugăciune către soare și să se încheie activitatea la asfințitul soarelui, cu pronunțarea sentinței și a rugăciunii de mulțumire către soare, cum că s-a făcut totul ca să nu se judece cu părtinire, ci să se dea dreptate după datina străbună<sup>12</sup>.

**5. Gerontolatria. Zeii-moși. Sărbătorile Moșilor.** — Alte relicte și reminiscențe culturale ale gerontocrației transsimbolizate mitic în gerontolatrie alcătuiesc moștenirea cultului strămoșilor și moșilor în mitologia română.

Într-un studiu mai vechi consacrat celor două tpuri de mitologie română<sup>13</sup>: o mitologie populară de tip creștin și una de tip antecreștin, am înclinat spre cel de-al doilea tip, căutînd să-l determinăm caracterul agropastoral și pastoral-agricol, precum și cel gerontolatrie, ca o mitologie a strămoșilor și moșilor ridicați prin cultul morților la rangul de semidivinități și divinități. Iar într-un compendiu al mitologiei române destinat pentru *Enciclopedia României* (1936) am trecut în revistă structura gerontolatriei a mitologiei române, a fapturilor mitice și a cultului lor. Am remarcat atunci prezența *zeilor-moși* (a Fărtaților concepuți ca strămoși divini ai umanității) și a *semizeilor-moși*: a Moș Ajunului, a Moș Crăciunului, a Moșului Pădurii, a Moșilor meteorologiei populare și a Tașilor, pentru a sublinia caracterul patern al strămoșilor și moșilor mitici (Cerul Tată, Tatăl soarelui, Tatăl vîntului, Greul pămîntului etc.), și comparativ a *Babelor*, prin sublinierea caracterului meteorologic al strămoșilor și moșelor mitice (Baba Dochia și celelalte Babe), precum și a altor babe (ca Baba Gaia, Baba Inga), numite și *Mume*, prin sublinierea caracterului matern al strămoșilor și moșelor mitice (Pămîntul Muma, Muma Pădurii, Muma

scripitoriilor, Muma ploii, Muma viutului, Muma florilor, Muma zmeilor etc.).

Am prezentat pe *zeii-moși*, așa cum vom constata în capitolul consacrat teogoniei române, ca doi *zei gemelari*, *bătrâni uitați de vreme*, care își continuă demnitatea, în spiritul unei *gerontofrații cosmocratice*.

*Zei-moși*, numiți și *Marii zei sau Moșii*, își aveau în evul mediu echivalentul creștin în *zeii Dumnezeu*. Primul *zeu-moș* și cel mai mare, Fărtatul, apare în iconografia populară română ca un *zeu cioban* care cutreieră în ceruri îmbrăcat în cojoc, cu căciula și opine clobănești, cu fluier la bria și buia în mână. Celălalt *zeu-moș*, Nefărtatul, al doilea în rang divin, apare în iconografia populară ca un *zeu vrăjitor* care cutreieră pământul și subpământul, în străle de creșcător al fiarelor sălbatice și călăuză a duhurilor rele.

*Zeu-moș* — la origine un bătrîn cioban mistic — își avea reședința la o stînă cocoțată pe crestele inegurate ale Carpaților cerești (cînd în Ceahlău, cînd pe Caraiman, cînd pe Paring, cînd în Apusenii). Dacă activitatea lui pastorală în ceruri stăgna de oboseală sau somn, întreaga fire dormea, căci viața întregului cosmos era o consecință inexorabilă și totodată simfonică a stării lui divine. Însemnele puterii și domniei lui pastorale în *Carpații cerești* sînt lumina, soarele și luna, stelele. În descinderile lui metamorfozate în teofaniile lui terestre apare *încercat de atribute solare*. Fîind conducătorul suprem al conchavelor și cortegiului de *Moși dișini* (sau de „sfinți populari”), el deține toate elementele și puterile conducerii universale.

În perioada de trecere de la cultul strămoșilor și moșilor mitici ai căminului și gospodăriei la *patronul creștin primitiv* al casei sau incintei sacre a comunității sătete, cultul zeului-moș trece de pe planul general sacral pe planul consacării particulare a *Moșului-zeu*, ca divinitate secundară sau chiar semidivinitate. Adică revine la caracterul inițial, de la care s-a urcat treptat în ierarhia divină.

Cultul Zeului-moș (Fărtatul) s-a redus în perioada feudală la cultul *moșilor-zei*, care în vremea noastră au involuat pe plan mitic ca semidivinități ale *timpului sacru*, ale *meteorologiei populare* și ale *cultului moșilor*.

În capitolul consacrat meteorologiei mitice — în partea a treia a mitologiei române — vom prezenta Moșii și Babele ca *semidivinități meteorologice*. Le menționăm deocamdată numai ca fapte mitice care prefigurează *timpul sacru* în calendarul popular românesc: *timpul sărbătoresc* în care se desfășoară anumite rituri și ceremonii comunitare. E vorba de așa-zisele „sărbători păgine”, dintre care unele se numesc chiar *Moși*, cînd se țin *țiguri anuale* (care s-au transformat uneori în *bîlciuri*, *țarmarone* și *nedei*). La acest soi de *Moși* se întindeau tarabe, se ridicau leagăne, dulapuri și lanțuri, ursarii își jecau urșii, tinerii săltau hora, păpușarii purtau teatrul de păpuși, iar saltimbancii făceau măscări.

De Anul Nou — timpul sacru al solstițiului de iarnă — era consacrat colindatul cu cete de mascați, printre care și *măști de moși*, uneori însoțite de *măști de babe*. *Măștile de moși* se ținau numai de glume decente pe teme superstițioase. Măștile de moși erau antrenate în joc și de măștile de babe. Ambele măști se ținau de șotii indecente, care vizu sau schițau posesie sexuală. Un fel de reviviscență a cultului fecundității agrare transsimbolizată de-o afecțiune senilă.

În celelalte sărbători populare de peste an excelau jocurile legate de ocupațiile de bază, agricultura și agro-păstoritul sau păstoritul agricol.

Un asemenea joc mitic consacrat timpului sacru al Rusaliilor era *călugării*. La Rusaliile călugării jucau trei zile. Însă pe călugări li vom prezenta în capitolul consacrat cultului soarelui. La *jocul călugărilor* participa și un *moș* denumit *mutul*. Jocul mutului era pantomimic. Mutul oficia cultul fecundității agrare prin dansul lui cu un falus de lemn cu care simula că ară o brazdă circulară în curtea gazdelor care-i primeau să danseze. În jocul *caprei* moldovenești sau al *turcui* transilvăneni era inclus de asemenea un *moș* glumeț, care se ținea numai de ghidușii, numit în Transilvania *bloj*.

**6. Gerontomorfismul.** — Printre semidivinitățile gerontomorfice ale meteorologiei menționăm deocamdată *Crivățul*. În vestita baladă *Marcoș pașa și Crivățul*<sup>14</sup>, în care un pașă bătrîn cu o armată turcă „cîtă frunză, cîtă iarbă”, ca să-și arate vitejia provoacă la luptă pe moș Crivățul, pe care în plină vară îl găsește în „puțul lui”, „cu picioarele în apă/ pe un scănel de ghiță/ mustăți și sprincene de brumă/ și cu barba tot de chidă (...)”. Crivățul sfidat de alt bătrîn roagă pe Domnul să se îndure de el „să-i dea trei zile din Undrea, / trei zile din Căldindar, / și cu trei din Făurar/ e-astea-i poartă vremuri tari (...)”. În trei zile a dat ploaie caldă, în alte trei zile ger uscat și în alte trei o furtună care a măturat focurile de pe pământ, le-a ridicat în slavă și le-a zvîrlit în mare. Restul oștenilor înghețați împreună cu Marcoș pașa se duc la Crivăț, cad în genunchi și-i cer iertare. Crivățul, cu bunătața lui, dă un soare cald și-i dezgheață.

În acest conflict între o semidivinitate gerontocratică și un bătrîn comandant de oaste care în orgoliul lui sfidează totul, nu vedem o luptă de hachite între doi bătrîni, ci întrevădem *transsimbolul revoltei umane împotriva forțelor divine*, care-i stau în cale înaintea dorinței de-a cuceri lumea și de-a subordona intereselor proprii. Un exemplu cu morală evnenită: omul nu poate infringe legile naturii decît supunîndu-li-se.

Cea mai activă atribuție a *moșilor* ca semidivinități a fost și aceea legată de *cultul moșilor*. Simeon Florea Marian amintește, pe lingă așa-zisele „simbete ale moșilor” dinan, și de multe alte zile consacrate „pentru pomenire și jertfă” ce se aduc „sufletelor moșilor”, care „se numesc în toate țările locuite de români *Moși*”<sup>15</sup>. Trece în revistă patru categorii de moși grupate pe anotimpuri în 19 zile, numite moși (și aume de: Crăciun, iarnă, păsimesi, Florii, Joi-Mari, Paști, sin George, Ispas, Rusali, Rusitori, Sinziene, sin Petru, Sintilie, Schimbarea la față, sinta Maria, Ziua crucii, sin Medru, de Mărtisor, de corăstră)<sup>16</sup>. Numărul lor impresionant și desfigurarea lor uneori extrem de complicată dovedesc puîn în secolul al XIX-lea rolul pe care l-au jucat în economia mitologiei strămoșilor și moșilor. În această ipostază *moșii* reprezintă relict și reminiscențe de mitologie daco-romană conservate într-o hagiografie populară cu incluziuni creștine.

**7. Toponimie mitică a Moșilor și Babeilor.** — În cele din urmă, la considerația sacralității strămoșilor și moșilor, care se întrevăde în credințele, datinile și tradițiile populare ale daco-românilor și parțial la celelalte ramuri ale poporului român: macedoromânii, meglenoromânii și istoromânii, adăugăm cîteva considerații de ordinul *onomasticii mitice* și *toponimiei mitice*.

N. A. Constantinescu<sup>17</sup> în dicționarul său onomastic nu discută despre *onomastica mitică* decît indirect, cînd menționează „numele



hagiografice (...) așa cum se găsește în vechile censușuri sau în sinaxarele mineelor ce au servit ca izvor direct, în discursul secolelor, la alegerea unui nume de botez (prenume)<sup>18</sup>. Noi ne gândim la *nume mitografice*, așa cum acestea se întâlnesc în povestirile fantastice de tipul miturilor, legendelor mitice și basmelor mitice, care au servit în alegerea numelor de familie sau prenumelor. Numim *mitonime* acele *nume sâțeste* care îndeosebi se găsesc incluse la „nume laice”, ex.: *Baba Novac, Baba Dochia, Baranga* (lup bătrîn, cap de haită), *Balaur, Basaraba, Brad, Ciumă, Drac* (Dracul, Draculea, Drăculești etc.), *Moroi, Păcală, Tindală, Tricolici* etc. Printre acestea termenul de *moș* deține un loc reprezentativ în onomastică de: *Moști, Moșu, Moșuleț, Moșă, Moșe, Moșeni, Moșanu, Moșoi, Moșoala, Moșca, Moșior, Moșescu* etc.

În privința toponomasticii mitice, I.-Aurel Candrea a trecut în revistă numele orografice referitoare la *moș* și *baba*, atît pe teritoriul României, cît și în sudul Dunării, la popoarele vecine<sup>19</sup>. În capitolul „Toponimie mitică” expunem sintetic toate aspectele esențiale ale toponomasticii consacrate moșilor și babelor.



Mască-costum de moșneag,  
de Mihai Vulecănescu.

**1. Haos, neant, nimicul absolut. Premateria. Stihile.** — Stare imaginată precedind oricare creație (de la *ante*, înainte și *gonos*, origine, început) și explicațiile acestei stări prin narațiuni mitice și poetice. În termeni populari, antegonia este *Haosul* (*hăul*).

Haosul nu posedă nici o explicație mitologică. Totuși mitologia consideră Haosul un cadru mitologic natural, în care apare și din care se dezvoltă Cosmosul, în care se petrec „toate nașterile” posibile ale oricărei activități cosmice.

În esența lui, *Haosul* nu trebuie confundat cu *neantul*. Ultimul este o categorie mitologică care denotă lipsa oricărei relații concrete, a oricărei substanțe palpabile, a oricărei stări hipostaziate. În latină, *neant* semnifică, *ceea ce nu există* (ne(c) ens), *ceea ce nu are viață, ceea ce nu poate fi conceput ca atare*. Iar dacă totuși încercăm să-i atribuim un conținut logic, atunci acesta poate fi definit metafizic „nimicul absolut”.

În calitate de *cadru mitologic natural*, Haosul corespunde unei realități științifice de ordin cosmologic. În accepția lui mitologică, Haosul se referă la *masa confuză*, la amestecul dezordonat și etern al elementelor universale din care se obține *materia prima* de construit Cosmosul.

Ca etapă premergătoare cosmogoniei, Haosul a fost caracterizat de majoritatea etnomitologilor drept o ipostază bizar-atipică a *Apelor primordiale*.

Motivul *Apelor primordiale* care configurează Haosul și rădăcește fără noimă în Haos ține de străvechi tradiții culturale la mai toate popoarele europene și extraeuropene. E menționat în secolul al X-lea î.e.n. în imnurile vedice indiene din *Rig Veda*; în „cărțile morților” la egipteni (Haosul e numit Nun și e conceput ca *apa originară* din care se nasc toate elementele și făpturile). În mitologia chineză întreaga viață cosmică începe din *Apele primordiale*. Iar în tradiția iudeo-creștină Dumnezeu plutește în Haos peste apele inegurate, cântînd un loc nădă să creeze lumea, și o creează gîndind-o și pronunțîndu-i numele.

Deci *motivul Apelor primordiale sau haotice* e general-uman.

Apele primordiale, în starea lor de soluție nediferențiată sau de emulsie haotică, conțin în ele toate elementele și forțele ordonării lor exemplare sub impulsul unor demiurghi care au apărut deasupra lor și au creat apoi *Cosmosul*.

În această accepțiune general-etnomitologică Apele primordiale precedă crearea Cosmosului, care la rîndul lui precedă orice formă materială

și spirituală de viață. Sint, în ultimă analiză, condiția preformativă și presubstanțială a Cosmosului, simbolul germen al cosmogenezei din ele.

Haosul conține deci *prematéria* din care generează *protomateria* cosmică. Prin creația Cosmosului o parte din pre- sau protomateria Haosului s-a transformat în *materie* propriu-zisă sau, în termeni populari, în *stihiiile lumii*.

Această pre- sau protomaterie denumită stihiiile lumii există în sine, fără ca să fie insufletită, fără viață și moarte, fără început și sfârșit. De aceea Haosul nu poate fi definit și identificat ca atare prin spațialitate, temporalitate, cauzalitate și finalitate. Toate aceste atribute aparțin materiei propriu-zise, care a fost preformată, transfigurată și incorporată prin creație în Cosmos. De aceea înainte de creația Cosmosului, în Haos totul a fost *înfiniit de indefiniit*, în forme informe, nestihiat în stihii, neschematizat în arhetipuri și tipuri.

2. Trei aspecte esențiale ale Haosului. — Folclorul mitic românesc, atât cât a putut fi conservat până în pragul secolului al XX-lea, în semnificațiile lui mitic-istorice, consemnează laconic trei aspecte esențiale ale Haosului:

1. — haosul ca *matrice precosmogonică*, în care Apele primordiale plutesc înegurate asemenea unor nori și penumbre;

2. — preexistența semințelor tuturor performanțelor ontologice din aceste Ape primordiale;

3. — coexistența cu Haosul și Apele primordiale a unor fapte supranaturale, care alcătuiesc *forța demiurgică* a tuturor zidirilor posibile, cum le vor releva mitogoniile.

Ceea ce înseamnă că, și într-un caz și în celălalt, Haosul precedă material Cosmosul și, ceea ce este mai important, că magma primogenică a Haosului intră în compoziția esențială a Cosmosului.

Primul aspect al Haosului menționat în folclorul mitic românesc sună astfel: „(...) dintru început nu era pământ, soare, lună și stele, nici lumină ca acum, ci încotro te-ai fi întors și te-ai fi uitat era numai o apă tulbură, care plutea ca un nor, încolo și încoace”<sup>1</sup>. Metafora apei plutoare ca o înegurare o găsim la Sim. Fl. Marian<sup>2</sup>. De asemenea revine la Elena Niculiță-Voronea<sup>3</sup> și la Gh. Căușanu<sup>4</sup>. Ultimul susține: „(...) întâi și-ntâi, cînd nu era pămîntul făcut, era numai stei de apă și nu se vedea pămînt nicăieri, doar numai apă și apă și încolo nimic”.

Din aceste consemnări folclorice reiese că Apele primordiale erau asociate cu negurile menționate numai ca *întinerie nemăsurată*: „Dintru-ntîi și-ntîi era numai apă și întinerie”.

Alte consemnări de folclor mitic adaugă că în Haos existau, pe lângă Apele primordiale și întinericul nemăsurat, și *semințele pămîntului* (uneori ascunse în ape, alteori plutind în spuma apelor).

Apele primordiale, pămîntul și întinericul acoperă o parte incertă a Haosului. Miturile astfel concepute ar putea exprima, în limbajul alegoric, metaforic și simbolic al logicii mitului, nori de galaxii descoperiți în prezent de astronomia științifică.

3. Cosmosul, o incluziune în Haos. — O dată cu creația Cosmosului (la care ne vom referi îndată) Haosul nu dispăre. Cosmosul sau *Lumea zidită* se menține ca o *incluziune sau enclavațiune* permanentă în Haos.

Folclorul românesc consemnează tot la modul alegoric, metaforic și simbolic această idee mitologică. Pămîntul a fost și a rămas de la începutul

lumii înconjurat de Apele primordiale ale Haosului, el se află deci la nesfârșit în suspensie în aceste ape: „Pămîntul e înconjurat de apă, și deasupra noastră și sub noi, e tot apă”.

Apele primordiale, pămîntul și tenebrele sint deci *primele elemente ante- și extracosmice* care intră în compoziția cosmosului și se mențin ca atare, în toate etapele istorice ale cosmogoniei.

4. Mitul Haosului, o propoziție apofantică. — Mitul Haosului, al tenebrelor, al pămîntului și Apelor primordiale ca prematerie și apoi protomaterie cu care se va clădi Cosmosul este formulat de logica mitului ca o propoziție apofantică.

Din analiza compoziției elementelor ideoplastice ale mitului reiese că apele înegurate, pămîntul și întinericul consemnează stări *atipice* ale materiei extracosmice, care vor intra mai apoi în compoziția arhetipică a Cosmosului.

5. Fapturile ee transeed Haosul. — Cu Haosul coexistă în accepțiunea *antagonică* două fapte extracosmice. Dotate cu puteri creatoare, aceste fapte transeed Haosul prin natura lor deosebită, cum vor transecede și propria lor creație, Cosmosul. Ele introduc prima ordine în Haos, care se reflectă în etimologiile tuturor popoarelor lumii.



În Haos, începutul Cosmosului.

Între mitogonii (sau genezele mitice) și genezele științifice există o dublă deosebire: una de natură și esență ontologică și alta de grad și valoare gnoșeologică. Mitogoniile ca povestiri subiective ale imaginației creatoare în permanent proces de intuiție și explicație realist-fantastică a lumii și vieții se deosebesc de genezele ca explicații științifice ale unui îndelung proces de cunoaștere obiectivă a universului real, așa cum acesta se dezvoltă treptat cereștilor realist-științifice ale oamenilor de știință.

În esența lor mitogoniile se înfățișează ca sinteze axiologice ale unei gnoșeologii parțiale, posibile, neretuzabile, de ordin stadial-etnocultural, de sinteze ideatice și viziuni fantastice ale cunoașterii arhaice; iar genezele științifice privitoare la unele aspecte ale naturii se înfățișează ca sinteze gnoșeologice parțial-obiective, de ordin stadial-științifice, care exprimă o cunoaștere progresivă, retuzabilă și integrabilă în contextul sistemului de cunoștințe contemporane.

Fiecare mitogonie a anticipat și explicat, la vremea ei, conform unei necesități subiective (propriu concepției și viziunii etnomitologice), o geneză pre- sau supranaturală (a cosmosului, a omului, a comunității etnice etc.), în evoluția ei firească și integrată în mitologia general-umană. Întregul sistem de mitogonii elaborate de mitologiile etno-istorice uneori anticipează, altele reduplică sistemul de geneze naturale (care satisfac cerințele celei mai riguroase investigații științifice moderne). Aceasta pentru că mitogoniile au reprezentat încă din preistorie o parte din summumul cunoștințelor și explicațiilor plauzibile începăturilor cunoașterii umane și pentru că din sistematizările și clasificările lor realist-fantastice s-au desprins treptat formele unei logicități mitice, care a marcat primele licăriri de logicitate formală.

Așa se explică cum genezele mitice corespund pe planul axiologiei gnoșeologice întrebărilor incitant-metafizice care au îndururat viața și exaltat psihismul arheilor: ce este lumea și care sînt stihiiile ei? (cosmogonia); cine sînt ziditorii lumii? (teogonia); cum a apărut omul? (antropogonia); cînd și de ce s-au diferențiat popoarele lumii? (etnogonia); care este rostul sexualității? (erotogonia); în ce relații se află ordinea și legitatea firească a naturii față de ordinea și legitatea spiritului uman? (nomogonia) etc.

Goniile mitice integrate într-o mitologie etnică au alcătuit primele răspunsuri sistematice care s-au dat stadiului inițial de cunoaștere istorică a vieții pe pămînt; în fapt, primele cunoștințe, însă nu ultimele, pentru că seria răspunsurilor continuă să se dea în istoria filozofiei și a culturilor. Mitologii și istoricii mitologiilor cunoscute mitogoniile drept primele trepte ale oricărei filozofii etnice, al căror conținut se îmbogățește mereu prin

creația permanentă a miturilor și autoreglarea sistemică a mitologiilor. Răspunsurile miturilor la întrebările puse de viață nu au fost seci, abstracte, lipsite de aderență afectivă, ci plastice, concrete, simpatetice, încadrate într-o sinteză etnologică globală, într-o operă sincretică (totodată orală, muzicală, pantomimică, coregrafică și gestică), care redă conținutul de date și elemente privitoare la viața materială și spirituală a omului.

Explicația mitogoniilor este eminentamente realist-fantastică, deoarece pe de-o parte își inventează obiectul (realitatea subiectiv-fantastică) și, pe de altă parte, o interpretează la modul obiectiv. Prin interpretarea obiectivă a unei surse subiective, mitologia își creează astfel obiectul propriu ei cunoașteri. Realitatea subiectivă dependentă de imaginație devine forma cea mai accesibilă a cunoașterii imediate. De aceea realitatea mitică a fost considerată fiind „produsă”, nu „reprodusă”, fiind cert veridică, nu prezumtiv falsă; dependentă de actualitatea cunoașterii subiective, nu independentă de aceasta; instrumentată de imaginație, nu de tehnici metodologice; des- sau re-stabilind mecanismele și legile „relative” ale funcționării ei imediate.

Împărțim mitogoniile în principale și secundare. Considerăm principale sau arhemitogonii pe acelea care fundamentează miturile arhetipale, pentru a explica la modul sistematic complexe de activități mitice legate de temele esențiale ale etnomitologiilor. Astfel concepute, mitogoniile principale alcătuiesc substanța oricărei mitologii, scheletul primogenic al gândirii mitice, structura germinativă a oricărei logici a mitului. În constelația mitogoniilor principale intră teogonia, cosmogonia, antropogonia, erotogonia, etnogonia și nomogonia. Considerăm mitogonii secundare pe cele derivate sau implicațiile gnoșeologice ale primelor în procesul complex al explicării lumii și vieții. În constelația mitogoniilor secundare includem filogonia și zoogonia (derivate sau implicate ale cosmogoniei), teknogonia sau creația instrumentelor, obiectelor și articolelor (ca derivată și implicată a teogoniei și cosmogoniei) etc.

În expunerea noastră vom insista cu precădere asupra mitogoniilor principale, lăsînd pe planul al doilea mitogoniile secundare, care de altfel se deduc din primele. Expunerea în capitole separate a fiecărei mitogonii nu înseamnă că le rupem idealic din contextul lor general etnomitologic, numai că le prezentăm analitic, în ordinea derivării lor comprehensiv-ontologice și a explicării lor discursiv-gnoșeologice.

Precizăm că unele mitogonii secundare detaliază aspecte de adstrat și strat etnomitologic, ceea ce poate însemna și faptul că mitogoniile secundare se suprapun și uneori îngroașă corpul mitologiilor principale cînd cu mituri parazitare, cînd cu mituri irelevante. Așa se face că în unele cazuri ele mai mult încercă decît explicitează aspectele la care se referă. Pentru istoria mitologiei române ele totuși relevă laturi puțin cunoscute ale influențelor, contaminărilor și calchierilor mitice.



I. Autogenerarea precosmică. Fratroerația. — Teogonia marchează începutul și culminarea oricărei mitologii. Divinitățile gemelare (trup din Haos înaintea creației Cosmosului. Divinitățile gemelare care tutează teogonia se autogenerază deasupra Apelor primordiale. Autogenerarea lor corespunde la ceea ce în știința modernă se numește *autogonie*. Prin autogonie se înțelege crearea fapturilor vii din materia non-vie sau generația spontană din substanțe anorganice, ea și din substanțe semiorganice (plasmogonia).

Odată autogenerate, divinitățile gemelare generează la rândul lor din Apele primordiale stihile întregului Cosmos, după capacitatea lor de invenție creatoare.

Așa cum am constatat în capitolul despre antegonie cind ne-am referit la Haos, drept cadru natural mitic în care se creează Cosmosul, folclorul mitic românesc consemnează prezența activă a două fapte *ante- și non-cosmice*, cu puteri demiurgice, care își caută loc pentru creație peste apele înegurate. Aceste două fapte coexistente Haosului și Apelor primordiale sînt totodată transcendente acestora. Calificate simplu de creatorul popular de mituri, eu două nume aparte: *Fărtatul* și *Nefărtatul*, generosul și invidiosul, luminatul și întunecatul, curatul și necuratul, vor să însemne primul stadiu al unei *fratroerații divine*, care se va transforma cu timpul într-o fratroerație antagonică, a *Fratelui* și *Nefratelui*. Prin Fărtatul sau Fratele trebuie să se înțeleagă caracterul celui care își iubeste semenul; prin Nefărtat sau Nefrate, caracterul pizmaș și opozant al celui pe care gindurile și faptele îl fac opus semenului lui.

În transpoziția medievală a folclorului mitic creștin, aceste două fapte divine gemelare devin Dumnezeu și Antidumnezeu. Denumirea de Satana, care s-a dat lui Antidumnezeu, nu corespunde substratului arhaic al mitologiei române pentru că Satana este numele unei fapte divine inegale și subordonate lui Dumnezeu.

Denominatorilor pereche, *Fărtatul* și *Nefărtatul*, lipsiți de iconografie mitică, li s-au atribuit origini și semnificații ce au putut stîrni controverse mitologice. În abordarea semantică a termenilor, B. P. Hasdeu menționează că „fărtat și surăț nu sînt arhaisme romane la români pentru că atît lexical cît și semantic au fost calchiate de români de la slavii din sud, recte de la bulgari și sîrbi”<sup>2</sup>. Teza lui B. P. Hasdeu a fost preluată parțial de Sextil Pușcariu și prezentată sintetic<sup>3</sup>, susținînd că există două semnificații pentru denominatorul Fărtat: 1) *frate de cruce* și 2) *prieten, soț, tovarăș, aliat, ortac*. Sextil Pușcariu adaugă că termenul de Fărtat „se datorește comunității româno-slave” și că sub raport semantic desemnează „obiectul înfrățirii ce pare a fi luat de la slavii de sud”. La aceste concluzii

Petru Caraman, revăzînd integral teza lui B. P. Hasdeu reluată lexicografic de Sextil Pușcariu, susține că „(…) contrairement à la thèse de Hasdeu (...) les termes folkloriques roumains du type archaïque de la fraternisation rituelle, *fărtat* et *surăț* — qui ont donné au roumain une riche famille dérivée —, sont des formations purement romanes, appartenant au latin populaire, nommément au latin dialectal de Dacie et étant des créations dans le plus authentique esprit de la langue latine”<sup>4</sup>. În ceea ce privește *fraternizarea rituală*, tot Petru Caraman completează ideea că terminologia este pur latină, și denumește un obicei autohton ce trebuie căutat în *substratul iliro-trac*. Și precizează că „pas un seul terme slave ou d'une autre langue n'est impliqué dans la terminologie folklorique roumaine de la fraternisation” (p. 221). Terminologia latină exprimă deci caracterul autohton daco-roman al conținutului lexic de *fărtat*<sup>5</sup>.

Și ceea ce este mai important, Petru Caraman constată aceeași situație lexicografică și semantică și la celelalte două ramuri ale poporului român: la macedoromâni și la meglenoromâni. La aromâni cuvîntul *fărtat* prezintă șapte variante, după Tache Papahagi<sup>6</sup>, iar la meglenoromâni de asemeni șapte variante, după Th. Capidan<sup>7</sup> și P. Papahagi<sup>8</sup>. În aceste condiții se poate presupune că și la cea mai redusă ramură a poporului român, la istroromâni, pînă în secolul al VIII-lea e posibil să se fi menținut termenul Fărtat în forme hipocoristice, structuri sintagmatice care să fi dispărut aproape o dată cu dialectul.

Ceea ce înseamnă că în toate dialectele poporului român termenul Fărtat se întilnește în formă latină, aplicat la *obiectul fraternizării rituale* autohtone.

Din aceste constatări se impune o primă concluzie: termenul Fărtat cu semnificația lui de fraternitate ține de substratul dac și e o traducere în latina provincială din Dacia a termenului autohton care semnifică *frate*. Nu cunoaștem pînă în prezent care este echivalentul dac al termenului *frate*, dar s-ar putea, după ipoteza *cuvintelor prelatine în limba română*, enunțată de I. I. Russu, că termenul *fărtat* să fie un *cuvînt prelatin*<sup>9</sup> și de tip indo-european, probabil, „brăther”, după Gh. Ivănescu.

A doua concluzie care se impune cu necesitate este aceea că *fraternizarea rituală* în ipostază dacă prezintă unele aspecte distincte față de *fraternizarea rituală creștină*, care derivă din prima și care este adesea interpretată ca o anticipație precreeștină la daci.

Dublețul onomastic divin fără reprezentări iconografice Fărtat-Nefărtat ne amintește pe plan mitologic autohton *grupul sacru* de tipul *fraților gemelari* care în sud-estul Europei, înainte de și la începutul erei noastre se bucurau de un *cult* general în Dacia.

2. Denominatorii pereche. Ipoteze etnomitologice. — În contextul culturilor milenului întâi î.e.n. conviețuiesc în sud-estul Europei popoare cu mitologii similare, care uneori acționează independent, alteori interdependent. Prezența acestui cult general alcătuiește o dominantă a istoriei mitice și rituale a sud-estului continentului nostru. Dintre aceste mitologii similare ne referim la cele care au promovat în contextul lor ca denominatori o *pereche sacră* de tipul fraților gemelari, cu un rol mai mult sau mai puțin important în *cultul Cabirilor*, al *Dioscurilor* și *Cavalerilor danubieni*.

3. Tipul fraților gemelari: Cabirii, Dioscurii, Cavalerii danubieni. — Ce se știe despre divinitățile gemelare numite Cabiri? Despre Cabiri s-au

caut referiri în discuțiile despre sincretismul cultelor antice din sud-estul Europei. Teohari Antonescu a redactat un „studiu arheologic și mitologic” despre Cabiri<sup>10</sup>.

Pornind de la analiza a 23 piese arheologice (sigile, geme, icoane, statuete de calcar obișnuit, marmură, bronz, plumb) găsite îndeosebi în Dacia anteroamană și conservate în muzee (din România, Bulgaria, Iugoslavia etc.), constată că în aceste „monumente” mitoplastice de arheologie figurează *trei divinități*, din care două ucid pe a treia. Cabirii, căci despre ei este vorba, au un cult criptic și reprezentările lor au fost create, amplificate și difuzate în imperiul de către legiunile romane din Dacia. După Teohari Antonescu, Cabirii aparțin poporului daco-roman, deși au o origine *frigo-tracică*. În ceea ce privește pe frigieni, crede că provin din Tracia, în care au transplatant unele rituri orgiastice locale. Din sud-estul Europei, cultul Cabirilor s-a răspândit pe diferite căi în Grecia, Italia, Germania, Irlanda.

În sprijinul autohtonității sud-est europene a cultului Cabirilor în Dacia, Teohari Antonescu a invocat patru categorii de argumente: 1) „analogia Cabirilor cu coribanții, eurenții, dactylii și telechini”; 2) au la baza lor mărturia culturală a monumentelor rămase de la traci; 3) „asemănările (...) cu cultul divinităților trace”; și 4) referințele unor scriitori antici.

Zeii Cabiri, în apogeul lor cultural, semnificau, după Teohari Antonescu, trei categorii de focuri sacre: *focul ceresc sau cosmic, focul*



Cabir călare, după Teohari Antonescu.



Cultul Cabirilor, după Teohari Antonescu.

*chthonic sau teluric și focul marin sau acvatic*, adorate separat sau în triadă după localitățile unde a pătruns și s-a dezvoltat cultul cabiric.

Inițial, ei au simbolizat, ca și zeii gemelari vechi indieni *Aśvini* din Veda, manifestările cerești. Apoi au evoluat și s-au transformat mai

tirziu în divinități telurice legate de Zeița-nună și în cele din urmă au ajuns la apoteoză simbolismului lor ca divinități ale misterelor din insula Samothrace.

Sub dominație romană, inițierile în cultul Cabirilor au devenit secrete, ezoterice. Misterele Cabirilor au căpătat tot mai mult caracterul de *dramă ritual-sacră*, de spectacol thanatologic în care se înscenau moartea și învierea zeului ucis. Misterele cabirice alături de alte mistere antice își au partea lor de contribuție în elaborarea misterelor creștine. În această perioadă cultul Cabirilor s-a sincretizat, prin contaminări și incluziuni de practici și rituri analoge sau similare, devenind tot mai complexate și plurifuncționale.

Mitul cabiric deși se referă în cele din urmă la existența a *trei frați* divini, dintre care cel mai tânăr este totdeauna ucis de ceilalți doi, relevă un dualism gemelar al fraților neigăsi. Corpul neînsuflețit reînvie în anumite condiții rituale. În conținutul lui mitul transpune din figurile și simbolurile folosite în plastica iconografică descoperită îndeosebi pe teritoriul Daciei anteroamane.

Teohari Antonescu subliniază mereu *caracterul uranian* al Cabirilor din sudul Istrului, în paralel cu *caracterul chthonian* din nordul Istrului. Dogma cabirismului invocă obținerea nemuririi sufletului și preînnoirea întregii naturi prin sacrificiu. Plastica descoperită referitoare la Cabiri scoate în evidență „pe de-o parte *modul mitoplast* și pe de altă parte *modul ideogramatic*” al acestui sacrificiu. În conținutul ei, salvarea prin sacrificiu, afirmă Teohari Antonescu, semnifică: numai cine ajunge la jertfirea de sine se mintuiește.

Această interpretare soteriologică a cabirismului reprezintă numai unul din aspectele mitogoniei sud-est-europene. Însă pentru români reprezentările ideoplastice ale Cabirilor (alegorii, metafore, simboluri) mai exprimă și alte aspecte teogonice, care pe măsura creșterii sincretismului cultului trec pe planul al doilea al cosmogoniei și antropogoniei. Din iconografia scenelor sacre ale zeilor Cabiri constatăm că ei joacă paralel și un rol cosmogonic. Duc o luptă fraternală pentru a apăra *fratrocrația* lor *divină* împotriva unei făpturi care ar putea simboliza și un gigant care le-a uzurpat privilegiile. Fratrocrația zeilor gemelari luptă cu gigantii (gigantomahia). Zeii gemelari sunt protejați de soare și lună, de luceferii de dimineață și seară, de oamenii și făpturile pământului, adică de întregul *Cosmos*. În acest caz, figurarea Cabirilor în registral central (din cele trei registre obișnuite ale monumentelor menționate), în jurul cărora gravitează bolta cerească, astrele principale și toate făpturile terestre, reprezintă o transfigurare sincretică a modelului ionic care a înlocuit aniconismul străvechi al Fărtatului și Nefărtatului ca zei gemelari, creatori ai Cosmosului și apoi protagoniștii teocrației primare.

În elementele ei mitologice, tema sacrificiului Cabirilor ar putea să precedă sau să inspire tema sacrificiului ciobanului din Miorița, în care, din trei frați, doi îl condamnă la moarte pe al treilea pentru un motiv aproximativ similar.

Mai apropiat de era noastră, însă neidentificat precis, a fost sub raport mitologic *cultul Dioscurilor* sau al *Tindarizilor*. Divinități gemelare de străveche proveniență indo-europeană în sud-estul Europei, preluate de romani, Dioscurii (Castor și Pollux) s-au bucurat de un cult greco-roman și în cetățile Pontului Euxin. Frați uterini născuți de Leda, soția lui Tyndareus (care s-a împreunat în aceeași noapte cu Zeus și cu soțul ei), posedau calități fizice moștenite de la cei doi tați: Pollux, calitatea nemu-

ririi de la Zeus, iar Castor pe aceea de muritor de la Tyndareus. Mitul lor îi înfățișează participând la lupte și expediții miraculoase, însă întimplarea face ca să moară Castor în luptă, iar Pollux să cadă numai rănit. Fiind

1



Chalcedon

2

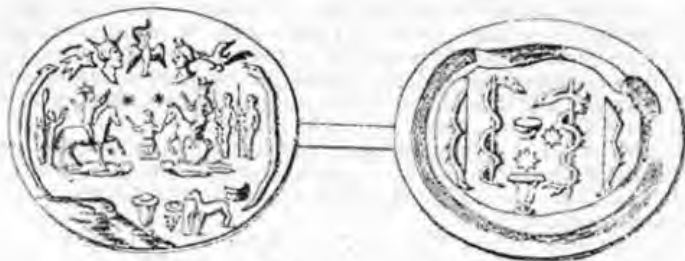


Chalcedon

3



Leszno



Cultul Cabirilor în Dacia, după Teohari Antonescu.

însă de origine divină, este răpit de Zeus, metamorfozat într-o volbură și urcat în cer. La rugămintele lui Pollux, devenit nemuritor, Zeus îngăduie ca și Castor să împartă în cer nemurirea lui Pollux. În cele din urmă

Zeus transformă pe cei doi frați gemelari în aștri, care alcătuiesc constelația numită *Gemenii*.

Dioscurii sînt înfățișați iconografic ca doi tineri voinici, în poziții afrontate, purtînd pe umeri *nebride*.

În România arheologii au descoperit cîteva relicte iconografice despre Dioscuri: o *stelă la Callatis* (conservată în Muzeul de Istorie din București), un *grup statuar la Tomis* (Muzeul de Arheologie din Constanța)<sup>11</sup> etc. Radu Florescu susține că există o „relație sincretistică între Dioscuri și *Cavalerii danubieni*”<sup>12</sup>.

În ceea ce privește aspectul autohton al grupului divin de tipul fraților gemelari, o atenție deosebită trebuie acordată și *Cavalerilor danubieni*, din perspectiva substratului mitologiei române.

Ce reprezintă *Cavalerii danubieni* sau mai corect spus „*Călăreții danubieni*” pentru substratul mitologiei dace și, în consecință, pentru divinitățile gemelare participante la teogonia autohtonă?

După D. Tudor și alți arheologi, *Călăreții danubieni* au fost *semidivinități gemelare* de ordin tîner, ce au îndeplinit în mitologia dacică și apoi dacoromană un rol *apotropaic*. Radu Florescu, acordînd o atenție deosebită iconografiei plastice a *Călăreților danubieni*, adaugă că, în ansamblul lor, „*Călăreții danubieni gemelari* de obicei sînt reprezentați în cadrul unor *compoziții* mult mai complexe decît *Călăreții danubieni singurari*; [*compoziții*] organizate pe mai multe registre, pline de elemente de iconografie și simbolistică cu caracter evident sincretic. Formele dezvoltate ale acestor *compoziții* comportă cel puțin *trei registre*. În cel superior, între *efigiiile Soarelui și Lunii*, însoțite de două stele, este reprezentat *carul solar* în care apare Helios, încununat cu nimf de raze. În registrul median, mai important, cei doi *călăreți afrontați*, uneori *îmberbi*, alteori *hărbozi*, sau unul cu barbă și altul fără, cu mantaua în vînt, călău în picioarele calului un *dușman doborît, gol*”<sup>13</sup>. În alte variante cei doi *călăreți* se deosebesc între ei prin faptul că, în timp ce unul zdrobește dușmanul, altul călău în picioarele calului un *șarpe* sau este însoțit de acesta. Între cei doi *călăreți*, o *divinitate feminină*, care uneori ține caii de frâu sau le oferă de mîncare din poala veșmîntului ei — ea *Epona* —, are de obicei în față o *trapă* pe care este etalată *cîna mistică*<sup>14</sup>.

În sfîrșit, în registrul inferior apar aceleași elemente ca și în cazul reprezentărilor *călărețului singular*. În ansamblu, iconografia aceasta relativ complexă și bogată se dovedește *difficil de interpretat* datorită faptului că monumentele, totdeauna *anepigrafe*, dau prea puține indicații, iar *mitologia călărețului* este *practic necunoscută*. Este chiar posibil ca între *Călărețul trac* și *Cavalerii danubieni* să existe legături certe, iar varianta *călărețului singular* s-ar putea să fie numai o *ipostază* a *Călărețului trac*<sup>15</sup>.

4. *Conlucrarea și contracararea zeilor gemelari*. — Din cele relatate reiese că *zeii gemelari* la care ne referim dețin o îndelungată tradiție culturală în Dacia anteromană. În structura lor genuină ei reflectă o străveche și dublă *ipostază divină*: 1) una în care ambele divinități conlucrează în deplin acord fraternal, ca doi frați buni, și 2) alta în care similitudinea conlucrării se contracarează reciproc, ca doi frați răi, datorită temperamentelor lor opuse și incapacității lor de a se înțelege reciproc pentru a crea ceva durabil din inițiativă comună și în chip fraternal. În prima *ipostază* se remarcă un *dualism* mitologic de tip demiurgic și o unitate indisolubilă și armonică, avînd drept rezultat perfecțiunea complementară în creația lor; trăsături temperamentale și de caracter care scot în evidență o *teo-*



gonie fără teomahie. Ovidiu Papadima relevă în transpoziția mitică creștină a Nefărtatului în *Diavol* „rolul de fiecare clipă acordat Diavolului, în creație, ca și în rânduirea de azi a firii”<sup>10</sup>. În a doua ipostază se remarcă un dualism antagonic între frații demiurgi, o discordie și ostentatie care se manifestă constant în imperfecțiunea creației lor; trăsături temperamentale și de caracter care secol în evidență o teogonie axată pe teomahie fratricidă, numită uneori eronat și gigantomahie, situație mitică care depășește teogonia.

În folclorul mitic românesc au străbătut sub forma de imagini subiacente până în zilele noastre — cei doi demiurgi extraesmiel, Fărtatul și Nefărtatul, înfățișați ca doi zei gemelari ce se găsesc în relații teogonice, conlucrind de voie de nevoie în procesul creației. Aceasta este ipostaza restructurată de creștinismul primitiv a dualismului antagonic dintre Fărtat și dublul sau *alter-ego*-ul său, Nefărtatul.

Se pare însă că în ipostaza *dacă* aceste două divinități gemelare, Fărtatul, au conlucrat armonice și au atins perfecțiunea în creația lor. Ce ne îndreptățește să emitem această ipoteză? În primul rând câteva paralelisme mitologice în sud-estul Europei, care secol în evidență prezența mai multor divinități gemelare de tipul Fărtatilor, ce au conlucrat armonice între ele (Cabirii, Dioseurii, Călăreții danubieni). În al doilea rând, transpoziția din planul mitologiei preistorice *dacă* în planul mitologiei istorice daco-romane și apoi al mitologiei române și transsimbolizarea fraternității divine în fratero creație instituționalizată între căpeteniile religioase și cele civile ale statului dac: *regalitatea asociată la domnie între frați de singe și marii sacerdoși*. Fraternitatea divină a transmis *fratero creației instituționale* *dacă* principiile și structura *teocrației mitice* autohtone.

Zei fărtați ca zei gemelari au fost asimilați de reforma mitologiei *dacă* începând cu regi anteriori lui Burebista, și continuând cu ceilalți regi *dacă*, după Burebista, până inclusiv la Decebal. În această perspectivă se pare că la baza acestei reforme a dominat *dualismul mitic*: *Gebelivis* — *Zalmoxis*, transpus pe plan instituțional de stat în dualismul regalității și al sacerdoșului, al regelui tarabosilor și marelui preot.

După cucerirea statului dac al lui Decebal de împăratul Traian și transformarea Daciei în provincie romană, majoritatea zeilor instituționalizați ai Daciei au fost asimilați tacit de mitologia compozită romană din Dacia, iar zeii gemelari care dăinuiau încă în popor au fost asimilați de creștinismul primar din Dacoromania în spiritul dualismului antagonic iudeo-creștin dintre Dumnezeu și Satana (Diavolul). Așa se face că în folclorul mitic român, cu substrat arhaic se spune că „Dumnezeu și cu Diavolul, *adică* Fărtatul și Nefărtatul, se plimbau peste apele înnegurate” și apoi că ei au creat lumea.

În aceste condiții mitologia dualistă a zeilor fărtați care conlucrau armonice între ei a fost substituită cu o mitologie dualistă antagonică a zeilor gemelari adversi care se dușmăneau între ei din cauza incapacității lor complementare în procesul creației Cosmosului. Cind Dumnezeu avea inițiativa, Diavolul o realiza imperfect. Cind Diavolul avea inițiativa, Dumnezeu o perfectă. După fiecare creație, Dumnezeu vedea că ceea ce a creat el cu ajutorul Diavolului e mai bine realizat.

5. Creștinismul primitiv și dualismul antagonic. — Zeii fărtați de origine *dacă*, cei care conlucrau armonice între ei, sînt scindați, sub influența creștină, în zeii nefărtați: Fărtatul și Nefărtatul. Între zeii nefărtați în creștinism se desfășoară o luptă teocratică pentru prioritate, între prin-

cipul binelui și al răului, al opoziției dintre entitățile ontologice defacurată uranică și chtonică, dintre instaurarea ordinii complete inerente *teogoniei* și ordinii parțiale aparente a *demonologizării*. O luptă dialectică de tipul unei *teomahii* surde, indefinite și nelimitate în timp și spațiu cu opințeli, greseli, încercări nereușite, corectări reciproce între parteneri. A se consulta variantele legendelor mitice sau ale miturilor despre colaborări la zidirea lumii, dintre Fărtat și Nefărtat, în interpretare creștină, dintre Dumnezeu și Diavol, precum și ajutoarele acordate Fărtatului de unii *acoliți* divini ai acestuia. Din aceste materiale mitologice reiese incapacitatea creatoare a lui Fărtatului, cit și a Nefărtatului. Entitățile teogonice suferă astfel o scindare, în favorabile și defavorabile divinităților gemelare și implicit creației.

Fărtatul se relevă în folclorul mitic românesc transsimbolizat de creștinism ca un demiurg al sacralului, iar Nefărtatul ca un demiurg al profanului. Ce sacralizează unul din Fărtați profanizează celălalt și invers. *Katofilia* Fărtatului este secundată în materialul mitic românesc de *askimofobia* Nefărtatului.

În aceste condiții teogonia Fărtatului și Nefărtatului antrenează inevitabil prezența altor divinități și semidivinități auxiliare, eroi și eroiarzi mitici cu rol de *acoliți* divini.

6. De la dualismul arhaic la cel complementar și dialectic. — Dualismul arhaic este o concepție bazată pe două principii, două idei dominante care alcătuiesc o opoziție originară și ireductibilă în psihologia populară, în morală, în metafizică, în mitologie și în religie. Termenul încărcat de sens de Thomas Hyde, un istorician al religiei<sup>17</sup>, a fost folosit pentru enunțarea *coeternității* principiilor care exprimă esența zoroastrismului: binelul și răul, ceea ce înseamnă că dualismul introduce o deosebire tranșantă între elementele ce alcătuiesc ansamblul ireductibil prin substanța și legile lui.

În psihologia primitivă și mai apoi populară, ca și în religiozitatea corespunzătoare, în speță în mitologie și religie, dualismul a constituit bipolaritatea oricărei *enunțări mitice* referitoare la viață-moarte, lumină-întuneric, bun-rău, plăcut-neplăcut, sănătate-boală, adevăr-minciună, spirit-materie.

Într-un articol consacrat dualismului, J. Goetz<sup>18</sup> precizează: „dualismul pune la obârșia lumii lupta neîmpăcată dintre un principiu al binelui și un principiu al răului, care există prin ele însele. Ca urmare, întreaga existență se scindează și se subordonează unuia sau celuilalt dintre cele două principii”. Aceasta pentru că, în germene sau în substanța lui, dualismul este o idee, o optică, o unitate de măsură mitologică a concepției despre viață și lume.

În două lucrări, C.I. Gulian<sup>19</sup> ridică problema dualismului în cultura primitivă. Distinge două tipuri de dualism: „un dualism complementar, care leagă opozițiile (...) și un dualism dialectic, care sesizează structura contradictorie a fenomenelor. În gândirea primitivă se întîlnesc ambele tipuri. Dualismul dialectic se manifestă cu precădere în viziunea lucidă despre relațiile umane, despre condiția umană, despre viață în general. În gândirea primitivă se constată rudimentele unei viziuni axiologice dialectice în care valoarea se întrepătrunde cu non-valoarea”<sup>20</sup>.

Se pune întrebarea dacă „dualismul de tip antitetic, nu complementar” este un simptom al unei anumite trepte evolutive sau este o trăsătură

dominantă a spiritului uman? Logicienii consideră dicotomia o metodă perfect logică care divide conceptele prin reducerea la absurd — la două situații contrastante, capabile să-și anuleze semnificațiile reciproce în procesul gândirii normale.

Raportul dintre termenii *dualismului* corespund dialectic între ei, pentru că fiecare este reversul celuilalt. Forma cea mai redusă de dualism este cel psihologic, iar cea mai evoluată este cel logic. După André Goblot <sup>21</sup>, e vorba de o „opozitie radicală” care se remarcă în toate compartimentele gândirii logice: *dualismul psiho-logic* exprimă „rațiunea și experiența, idealul și realul, posibilul și ființarea, dreptul și fapta, spiritul și materia” <sup>22</sup> și *dualismul logic*, „opozitia radicală” în clasificarea științelor (științele de observație și științele de raționament). Întilnim dualismul, după I. P. Culiannu, în raționalismul lui Descartes, la Darwin, în existențialism, biologie și chiar în genetică.

Antidialectic este numai monismul, care reduce concepția dualistă a elementelor, substanțelor și legilor lumii la unul din termenii duali, fie la materie (monism materialist), fie la spirit (monism spiritualist). Conform monismului, multiplicitatea fenomenelor și lumii este aparentă și superficial sensibilă și reflectă discontinuitatea și imprezibilitatea. Monismul spiritualist stă la baza religiilor monoteiste, iar monismul materialist, la baza religiei pozitivistice, în genul acelei enunțate de Auguste Comte. Dar aspectul acesta al discuției depășește obiectivul investigației noastre mitologice.

Din această succintă punere în temă reiese întâi că *dualismul teogonic românesc* își are rădăcinile adine înfipite într-o concepție străveche general-umană, care s-a impus ca atare și pe meleagurile Daciei preistorice și nu a trebuit să fie importată de la alte popoare vecine sau adusă de pe alte continente.

Curentele de cultură și civilizație se influențează reciproc prin *diffuziune*, *contaminări* și *căchiorii*, care întăresc sau slăbesc unele aspecte ale dualismului indigen la popoarele intrate în impact istoric cu alte popoare cu concepții similare sau opuse.

7. Parsism, maniheism, paulicianism, bogomilism. — Istoriei, referindu-se la dualismul religios, au ilustrat forma lui ideală prin: 1) *parsism* sau *mazdeism*, religia lui Ahura Mazda (Ormuz sau „Domnul Alb”), creată de Zarathustra. Mazdeismul a preconizat teomahia între cele două principii antagonice sau două puteri divine: Ormuz ca putere bună, luminoasă și adevărată și Ahriman ca putere rea, întunecoasă și mincinoasă; 2) prin *maniheism*, religie creată în ambianța creștinismului de reformatorul religios Mani, care și-a propus să realizeze o sinteză între mazdeism, creștinism și budism. La rindul lui maniheismul preconizează de asemenea teomahia între Domnul luminii și Domnul întunericului, care i-a invadat reședința pentru a-i fura elementele și însemnele puterii; 3) prin *paulicianism*, o sectă creștină care apare în Armenia și Siria în secolul IX și care capătă numele de la Sfântul Paul și 4) prin *bogomilism*, un ecou întințat al maniheismului și paulicianismului, care apare în Bulgaria ca o erezie creștină în secolul al XI-lea, datorită călugărului Eremia Bogomil. Acesta se extinde întâi în sud-estul Europei. Bogomilismul, după datele înfățișate în *Proclamația preșterului Cosma* <sup>23</sup>, a fost o sectă dualistă care a combătut organizarea materială a bisericii creștine și a contestat importanța clerului, a liturghiei, semnului crucii, proorocirea, divinitatea lui Isus, a Fecioarei Maria și a sfinților. În această sectă cu ample și profunde implicații dog-

matice pentru creștinism în general rămâne centrală ideea dualismului creștin: fraternitatea dintre Dumnezeu și Diavol.

Bogomilismul se răspindește din Bulgaria peste țările române în estul și vestul Europei, fără să exercite o influență globală și profundă, așa cum i-au acordat-o unii exegeți.

• Problema întințirii *bogomilismului* în lumea românească este importantă. [I. D. Ștefănescu susține că] este necesar să cunoaștem datele ei esențiale, pentru a fi feriți de interpretări greșite și mai ales de atribuții de același gen. La obirșie aflăm *cugelarea*, *scrierile* și *activitatea* lui Mani, în Asia. Acesta a luat din mazdeism ideea antagonismului dintre bine și rău și aceea a coexistenței împărăției luminii și întunericului. Sever din Antiohia ne spune că Mani așezarea binele și răul cu doi copaci, arborele vieții și arborele morții. Lumina, după secoteala lui, se sprijină în spațiu pe umerii a două genii, *Splendens*, care ținea cerurile de lumină, și *Omphor*, care susținea pământul. Din teologia chaldeeană și de la gnosticii creștini Mani a luat ideea *triadei*, a crainicului cereș și teoria, mult apropiată de cea budistă, a *renunțării* și a *nimicirii* dorului de viață.

În Orient s-a plămădit erezia *pauliciană* și *catharismul*. Acesta din urmă socotea pe Cristos, asemenea gnosticilor din Alexandria, drept un „con”, *spirit pur* care nu s-a intrupat niciodată. *Catharii* negau biserica și aveau alte taine în locul celor creștine. Acești „neumanicheeni” au pătruns pînă departe în apusul Europei și s-au întărit în sudul Franței. Purtau numele de *albigenzi*. În secolul al XII-lea au ținut la Saint-Félix-de-Caraman primul lor sinod. *Leagănul bogomililor pare a fi fost Tracia*, populată în mare parte de *pauliceni* aduși din Armenia și din țara Chabylilor, după spusele Anei Comnena, de către împăratul bizantin Ioan Tzimiskes. În secolul al XII-lea, *bogomilii se concentrează în Macedonia bulgărească și în Bosnia*. La 1220 au aei un papă al lor, Belimansa, care se socotea urmașul Sfântului Petru. Sfântul Sava, cel dintîi arhiepiscop al bisericii sîrbe autonome, a pornit lupta contra lor. Aceasta a culminat în sinodul de la Zica, care s-a ținut în 1221.

Bogomilii din Bosnia s-au despărțit de biserica creștină. Și-au ales drept sfînt patron pe Sfîntul Grigore făcătorul de minuni, episcop al Neocazarei, mort în anul 270. Și-au construit, pe încetul, o biserică, o cosmogonie și rituri liturgice care constau în citirea unor cărți anume și în inițieri gradate. Credeau în metempsihoză, iar botezul (spiritual) le confera sălășluirea permanentă a dubului sfînt. Patarecii canonizau pe „alegii” lor și adorația pe care o aveau pentru aceștia se răsfrîngea asupra suveranului (...).

În principiu, bogomilii nu admiteau icoanele și nici semnul crucii, deși considerau crucea drept personificarea însăși a lui Cristos. În Bosnia și Herțegovina aflăm aproape 60 000 de sarcofage și lespezi funerare, cele mai multe neîmpodobite. Bogomilii socoteau că numai „cei desăvîșiți”, cei aleși de grad suprem, aveau dreptul la monumente funerare împodobite. Aceștia din urmă se întîlesc în Bosnia, Herțegovina, Muntenegru, Dalmatia, Serbia apuseană și Slovenia. Sînt de marmură și poartă numele generic de stecak. Le aflăm, pe unele din cele mai frumuse, prin împrejurimile localității Duvno, din Bosnia, la Ladjevica, Donja Stupa, pe malurile lacului Bljindin. În evul mediu purtau diferite nume: Kami, bilig, znamanie, lieto (kuca). Stecak-urile s-au dezvoltat în secolele XIII, XIV și XV. Mai vechi nu se cunosc. Au fost, probabil, de lemn și au dispărut <sup>24</sup>.

Între aspectele infiltrărilor bogomilismului în România și în Iugoslavia există o deosebită evidență. Din toate vinturile bogomilismului pe meleagurile românești s-a alțit, pe ideea fraternității divine a Fărtatului-Nefărtatului, dualismul medieval al mitologiei poporane creștine, producând confuzii în legătură cu străvechiul dualism protodac, dac și chiar daco-roman. În Iugoslavia, deosebi în Bosnia, au pătruns adine în arhitectura funerară, în structura și motivele ornamentale ale sarcofagelor și pietrelor de mormint, superstițiile, credințele și tradițiile funerare bogiace. Marian Wenzel, o etnologă engleză a publicat o monografie amplă despre stăciurile în care se răsturne întreaga mitologie poporă creștină bosniacă axată pe tema morții, a comunității etno-culturale, a rangului defunctului și a respectului față de mormint. În aceste motive ornamentale predomină aspectul de cosmogonie, fitogonie, zoogonie, antropogonie, sacrificii umane, scene de luptă, de petrecere etc. <sup>25</sup> Wenzel subliniază contribuția valahilor din Bosnia și Herzegovina la decorarea pietrelor de mormint: „It is not implied that the Valachs exclusively decorated stécci, but that in their hands the ornamentation was considerably enriched” <sup>26</sup>.

Ideea dualistă a fraternității divine, Fărtat-Nefărtat, a găsit deci un teren fertil la acea dată în mitologia poporă creștină română, în forma arhaică a fraternității gemelare dintre cosmocrați.

„Infiltrările bogomilice”, în cazul mitologiei române nu au adus modificări de conținut în ideea arhaică a dualismului fraternal Fărtat-Nefărtat. Probabil bogomililor li se datorează resemnificarea numelui cuplului fraternal, în *Dumnezeu și Diavol*.

8. Dualismul folcloric și Fărtății. — „Dualismul folcloric” poate fi definit drept „un fenomen specific sau o interpretare particulară a lumii în termenii antagonismului între două principii coetere sau în termenii devoluției lanțului ființelor”. Se poate vorbi de existența a două forme de dualism: o formă intelectuală și o formă etnologică. „Supraviețuirile dualiste în folclor sînt în genere etichetate cînd folk-dualism, cînd dualism popular. Limitele între dualismul etnologic și dualismul popular sînt arbitrare. În schimb folk-dualismul cuprinde totodată dualismul etnologic și dualismul popular. Singurul criteriu de clasificare a miturilor dualiste, după I. P. Guliian, se bazează pe caracterul cu care acționează contra sau alături de Suprema Ființă. Situațiile dualiste sînt în mod obișnuit reprezentate de două feluri de caractere: 1) de mitul șiretului, șarlatanului, înșelătorului (al Trickster-ului) și 2) de mitul caracterului femeiesc”. Tricksterul — sub înfățișare umană sau animală — „ia parte activă la creația lumii și instituțiile umane (...). El nu poate fi definit ca un antagonist (...) ci, poate, unul mai informat sau mai înțelept decît Creatorul (...). Este posesorul unei impulsive și necontrolate răutăți, care se întoarce de cele mai multe ori chiar împotriva propriilor lui interese și prin aceasta împotriva intereselor omenirii (...). În Folk-dualism, Trickster joacă un rol important (...) în plonjonul cosmogonic (...) a descoperirii pămîntului (...).”

În alți termeni, Trickster-ul e, sub un anumit raport, o făptură mitică analogă Nefărtatului. Spunem sub un anumit raport analogă, pentru că Nefărtatul în forma lui inițială era un egal al Fărtatului, cu care colabora. Inițial el nu dorea să-l înșele pe Fărtat, ci să-i fie egal. Era la fel de iscusit și capabil ca și Fărtatul. Cînd unul greșea, celălalt îndrepta. Gînd unul avea inițiativa, celălalt crea. Aproape toate creațiile fiecăruia dintre ei au fost imperfecte. Le-a corectat celălalt. Iar dacă este să judecăm

drept, mitul Fărtatului scoate în evidență aceeași șiretenie ca și aceea atribuită Nefărtatului.

În ceea ce privește mitul dualistic, se referă la „caracterul femeiesc ori al entității personale”.

Din punct de vedere psihologic, moral și metafizic, dualismul reduce pluralismul (politeismul) tuturor mitologiilor și religiilor la bipolaritatea, antagonismul și complementaritatea unora dintre divinitățile care sînt componente și dominante în spiritualitatea general-umană. Indiferent de latitudine și longitudine, omul cugetă și simte natura și viața prin bipolaritatea elementelor și aspectelor ei antagonice, contrare sau contradictorii, prin contradicțiile reale ale constituenților sau lucrurilor, prin descoperirea opozițiilor reciproce și divergente și în cele din urmă prin complementaritatea lor. În termeni actuali, dualismul exprimă un aspect al dialecticii dintre natura naturans și spiritul uman. De aceea dualismul nu se învață, ci se trăiește, pentru că este în firea proprie de a cugeta astfel. El nu este o formulă metafizică care se importă și exportă oricum și oricînd, pentru că îl întîlnim pretutindeni în cugetarea incipientă sau dezvoltată a speciei umane.

Referitor la „dualismul în legende cosmogonice românești” <sup>27</sup>, C. I. Guliian stabilește schema mitică biblică a colaborării lui Dumnezeu cu Diavolul la crearea pămîntului și constată că în ansamblul ei coexistența acestor două divinități este mai complicată sub aspectul ei dualist, decît e aceea atribuită de bogomilism. Dumnezeu și Dracul nu s-au întovărit de voie sau întimplător. Ambii erau frați egali și puternici, „Sămînța gleevei a încolțit între dinșii numai (...) pentru stăpînirea pămîntului”.

Noi raportăm îndeosebi teogonia la o concepție dualistă despre viață și lume a divinităților tutelare, ale cărei izvoare sînt general-umane, și considerăm influența bogomilismului minoră, deoarece vine tîrziu, peste un fond dualist arhaic, care și-a decantat elementele esențiale în mitologia autohtonă cu mult înaintea ereziei lui Bogomil.

Din cele relatate reiese că dualismul mitologic autohton e anterior dualismului bogomilic, pe care îl subliniază unii folcloriști români. În substanța lui dualismul arhaic autohton s-a dovedit a fi conservator, iar în folclorul mitic românesc, se reflectă ca un sistem străvechi de cugetare mitică. El relevă, cum am spus, două fapte supranaturale interdependente care acționează în virtutea a două principii mitice concordante sau antagonice, oricum complementare. Acest tip de dualism arhaic rămîne arhetipic pentru întreaga gîndire mitică românească. Uneori pare că Fărtatul impune Nefărtatului principiile lui demiurgice și regimul lui cosmocratic și atunci totul se rezolvă în lumina aparentă a unui monism mitologic <sup>28</sup>. Ovidiu Papadima remarcă just: „răul este văzut de români ca un dar necesar al existenței” <sup>29</sup> și că „între rău și bine există un echilibru prestabilit” <sup>30</sup>. Ceea ce înseamnă că în realitate conlucrarea celor doi cosmocrați se reflectă în limitele dualismului primar. Antagonismul dintre demiurg și cosmocrați este în firea creației. Dualismul arhaic pendulează între două soluții, teza și antiteza, din care Fărtății aleg pe cea mai bună pentru a realiza opera lor sau aleg din fiecare soluție lăsată în parte ideea cea mai convenabilă și o redau într-o sinteză globală hierocosmică. Însă antagonismul dintre cele două fapte supranaturale rămîne constant pe planul cosmografiei, în procesul dominației asupra operei create împreună, întîi Cosmosul și apoi făpturile supranaturale congenerice, care domnesc separat în Cosmos, apoi dominația asupra oamenilor, animalelor și plantelor. Așa se face că pe planul cosmografiei apare teomahia. Însă nu e vorba de o teo-



mălie violentă, catastrofică, care duce la nimicirea inevitabilă a unui din Fărtați, ci o *teomăhie lentă*, de lungă durată, cu rețineri și compromisiuri, cu echilibrări și rezultate ontogonice reciproce, care urmărește subordonarea unuia dintre cosmocrați de celălalt.

**9. Trei etape succesive ale teogoniei.** — În mitologia română teogonia se realizează în trei etape succesive:

— etapa primară a *autoteogoniei* în Haos a celor două divinități tutelare, totodată gemelare, cosmocratice, asexuate și bătrâne: Fărtațul și Nefărtațul;

— etapa secundară a *teogoniei genealogice* a divinităților principale provenite din cele tutelare și înrudite între ele, care sînt constituite într-o familie divină, alcătuită din fături androgine în plină maturitate, dar care pot lua uneori forme sexuate;

— etapa terțiară a *teogoniei divergente* a divinităților minore, tinere, semiputernice și sexuate, care provin din împreunarea divinităților secundare cu celelalte creaturi cosmice: oameni (de diferite grade antropologice: căpeșuni, uriași etc.), animale și chiar plante.

În exercițiul activității lor divinitățile tutelare ale Cosmosului își creează ajutoare divine, așa-zisele divinități principale (ale astrelor și fenomenelor cosmice și terestre); divinitățile principale, la rîndul lor, creează eroi (prin încreșurarea sexuală cu oamenii). Iezele și demonii sau duhurile sînt creații singulare ale Nefărtațului.

Cum constatăm, teogonia nu se încheie la începutul cosmogoniei, ci continuă paralel cu perfectarea procesului cosmogoniei. Ceva mai mult, continuă și sub alte forme și în alte condiții mitice să genereze cosmogonia.

O ultimă precizare. Între teogonie și antropogonie există concordanță și interdependență deplină, ca de altfel în toate sectoarele etnomitologilor istorice. Aceasta pentru că teogonia fără antropogonie nu posedă o infrastructură ontomitică, iar antropogonia fără teogonie nu posedă o suprastructură gnosemitică.

Dar între teogonie și antropogonie există și relații de *interreflectare*. Teogonia se reflectă în antropogonie ca într-o oglindă și invers, în așa fel încît cunoscînd bine structura intimă a uneia putem deduce lesne pe a celeilalte. Iar cînd există contradicții, mai mult sau mai puțin evidente, acestea nu sînt inerente de ontogonie, ci numai aparente de filogenie.

În contextul mitologiei române *teogonia* ocupă locul dominant. Demonii, semidivinitățile, divinitățile și eroii mitici alcătuiesc un panteon autohton bine încheiat și totodată sistemic. În evoluția ei, de la o fază istorică la alta, de la faza daco-romană la cea română, teogonia și-a remodelat aspectele filogenetice social-culturale, ale profilului ei mitic. Așa se face că dintre elementele de amănunt ale miturilor teogonice au fost reformulate unele nume divine, restructurate unele rituri fără ca prin acestea să-și piardă semnificativul și simbolismul, unitatea de ansamblu, originalitatea concepției, viziunea specifică și implicit identitatea de fond cu ele însele.

**10. Teogonia repetată.** — Din perspectiva teogoniei, mitologia străromână și protoromână se deosebește esențialmente de celelalte teogonii etnomitologice din Europa. Dacă întreprindem o comparație cu cea mai originală etnomitologie europeană, cu mitologia germană, constatăm deosebiri și asemănări indo-europene care nu trebuie însă absolutizate. În mitologia germană teogonia este repetabilă la infinit, pentru că mitolo-

giștii germani susțin că *teogonia* este ciclică. Nu reiese din analizele întreprinse pînă în prezent cîte cicluri mitice stau la baza teogoniei germane. Cu toate impreciziunile, mitologiiștii germani descriu cu precădere teogonia actuală, al cărei ciclu e în plină desfășurare. În aceste *condiții extratemporale*, fiecare teogonie germană, la rîndul ei, creează o familie de demoni, semidivinități, divinități și eroi, care după ce își îndeplinesc misiunea lor transitorie sau mitohistorică trec printr-o perioadă de declin sau *amurg al zeilor*. Declinul este echivalent cu sfîrșitul unui ciclu teogonic și implicit al unei familii divine, cu o generație sau cel mult două de divinități, semidivinități și de eroi mitici.

Din interpretarea folclorului mitic român se pare că se poate emite ipoteza unei *teogonii repetate* la antecesorii românilor și la români. Prin *teogonie repetată* înțelegem regenerarea fraților cosmocrați în fiecare *eră mitologică* care promovează o viață experimentală nouă în ordinea creației mitice.

Trecerea de la o *eră teogonică* la alta, paralelă cu *era antropogonică* promovată de aceeași concepție (vezi *Antropogonia*), reamintește de timpul necesar unui ciclu teogonic din mitologia arhaică indo-europeană. După un calcul mitic, dacă o clipă din viața unui zeu este egală cu tocirea muntelui Himalaya pînă la nivelul solului de către un vâl subțire susținut de o ceată de îngeri, care cu el atinge ușor muntele în fiecare zi o dată, ar fi trebuit să se repete operația aceasta de milioane de ori pentru a se consuma viața unui zeu.



A: Zeița Bendis cu ramură de brad în mînă (plăcuță), după D. V. Rosetti.



B: Zeița Bendis (Mendis), după Teohari Antonescu.

**1. Astronomia populară. Etapele cosmogonice.** — Cu cosmogonia încep intuițiile intelectuale și ideoplastice ale oricărei enetări mitice, acordurile grave ale simfoniei etnomitologice, elaborarea concepției despre viață și lume.

În acest înțeles complex cosmogonia anticipează cosmologia și face parte integrantă din ceea ce s-a numit mai apoi astronomie populară.

Abordează la figurat investigarea unei realități globale, din care Pământul face parte integrantă. Pornește de la teroarea naturii și explicațiile supranaturale ale originii și structurii vieții în general.

Cosmogonia, în înțelesul ei original, stă la baza tuturor celorlalte forme de mitologie, adică la baza descifrării rostului omului în cosmos și a destinului lui terestru și extraterestru<sup>1</sup>.

Din acest punct de vedere se poate susține, în deplină cunoștință de cauză, că acest complicat capitol este de fapt cel mai dinamic, mai dramatic și mai spectaculos din istoria oricărei etnomitologii.

În ansamblul ei, cosmogonia presupune trei etape de desfășurare istoriată:

— etapa precosmogonică sau *Haosul*, în care se află în stare inertă, amalgamată și indeterminată toate elementele din care va fi „zidit” Cosmosul și programele divine ale acestei zidiri;

— etapa cosmogonică propriu-zisă, în care se creează o breșă organizată în Haos, ce devine nucleul viu și activ al Cosmosului; breșă și nucleu care, prin extindere, tind să cuprindă întregul Haos;

— etapa postcosmogonică, uneori entropică, care în unele etnomitologii se referă la re-structurarea lentă sau catastrofică a Cosmosului; la re-cosmizarea Cosmosului, între timp extins și îmbătrinit sau în descompunere.

În unele etnomitologii cosmogonia este înfățișată având un scop primordial și esențial: transformarea unei părți din *Haos* în *Cosmos*. În acest caz cosmogonia se identifică cu *geogonia* (adică, crearea pământului, care devine, implicit, centrul Cosmosului). Cosmogonia se reduce alteori la o geografie mirifică a pământului și la tot ceea ce înconjoară și ține direct de lumea pământului. Acest tip de cosmogonie *geocentrică* relevă pentru preistorie incapacitatea omului primitiv de a depăși cercul îngust al cunoștințelor lui empirice, cu produsele imaginației defluente.

În alte situații, cosmogonia se referă la crearea *treptată* a *întregului Cosmos* și la tot ceea ce ține de ubicuitatea unor fapte supranaturale devenite întâi *demiurghi* și apoi *cosmocrafi*. Acesta este Cosmosul cu nivele ontice diferite, cu *lumi paralele*, cu împliniri și destine abia întuite intelectual. O putem numi *cosmogonie centrifugă* deoarece relevă tendința de

expansiune a Cosmosului pe măsura capacității creatoare a *demiurgilor* deveniți *cosmocrafi*.

Cosmogonia română pentru a fi înțeleasă trebuie urmărită din perspectiva celor patru ramuri ale poporului român (a dacoromânilor, macedoromânilor, meglenoromânilor și istororomânilor). Ceea ce, trebuie să recunoaștem, e destul de dificil, pentru că nu posedăm încă suficiente materiale de teren culese și sistematizate, ci numai fragmente neinterpretate și nelegate între ele. Mă refer îndeosebi la meglenoromâni și la istororomâni.

Ceea ce înseamnă că vom pune accentul în prezentarea cosmogoniei române pe materiale dacoromâne și macedoromâne, completând unde avem paralele și cu materiale ce țin de celelalte ramuri ale poporului român. Dacă ne referim la cosmogonia dacoromână constatăm că aceasta vechile *trei mituri cosmogonice* relativ corespunzătoare celor trei provincii istorice: Muntenia (cu Oltenia), Transilvania (cu Țara Maramureșului, Țara Moșilor, Țara Oltului etc.) și Moldova (cu Bucovina).

Documentele paleofolclorice și folclorice ale cosmogoniei române prezintă de cele mai multe ori un caracter integral și rar fragmentar; pentru aceasta se impune o cercetare a lor comparativ-istorică cu documentele cosmogonice similare din sud-estul Europei. Cercetarea lor comparativ-istorică internă și externă ne va duce inevitabil la stabilirea *testelor primare* și la *cronologia relativă* a veridității lor mitice.

În referințele noastre am avut în vedere: integralitatea sau fragmentaritatea mitului; fuziunea sau colatarea unor părți; extensiunea textelor, periodizarea aproximativă; tema principală creația (monistă sau dualistă); seculizarea în Apele primordiale; elementele Cosmosului (în ordinea descrisă: pământ, cer, aștri, om etc.).

Paleofolclorul cosmogonic dacoromân este cel mai reprezentativ pentru ramurile poporului român, deoarece este cel mai bogat, mai vechi și mai semnificativ.

Dintre cele *trei mituri cosmogonice* dacoromâne: moldovean, transilvănean și muntean, cele mai semnificative sînt miturile: moldovean (cu varianta bucovineană) și mitul transilvănean (cu variantele din Țara Maramureșului și din Țara Oltului).

Aspectele parțiale ale cosmogoniei române au fost prezente antologic sau interpretativ de Tudor Pamfile, Elena Niculiță-Voronea, Ovidiu Papadima, Aurel Cosma, Mircea Eliade, Alex. Dima, Gh. Vlăduțescu și alții. Întrucît schema începutului cosmogoniei române elaborată de Mircea Eliade este cea mai sistematică și convenabilă lucrării noastre, înțelegem să o folosim, cu mențiunea că în ea am introdus și elemente schematice noi, cu fabulația și anecdotică corespunzătoare, și anume: creația bradului ca arbore cosmic înaintea pământului, șarpele cosmic, cosmogonia fratrocrație, rădăcinile arhaice ale dualismului general uman în transfigurare autototomă.

În structurarea aspectelor esențiale ale cosmogoniei române avem în vedere cîteva puncte de reper: *scenariul cosmogonic*, *personajele care participă la creație*, *episoadele creației*, *reprezentările intelectuale sau ideoplastice ale creației*, *aria de răspîndire*, *valoarea etnoistorică* pentru cultura română.

**2. Scenariul cosmogonic.** — Înainte de a se fi creat Cosmosul a fost un hău pustiu și întunecat, în care plutea un orcan de ape înegurate, numite în majoritatea miturilor: „Apele primordiale”. *Hăul* acesta pustiu

alcătuia Haosul. El nu avea nici un capăt, nu era nici înalt, nici adânc, nu se sprijinea pe nimic și nici nu sprijinea ceva, pentru că nu era nici spațiu, nici nespațiu, nici timp, nici netimp, nici mișcare, nici nemiscare.

În văgăunile Haosului rătăceau nori neluminați. În *Orcanul de ape* se aflau tope toate stihile lumii, care nu se distingeau una de alta și nu se opuneau una alteia. Focul, aerul și lumina sălășluiau laolaltă în ape. Stihile lumii linceau în magma fără viață și fără moarte; fără trecut și fără viitor; într-o stare ce nu avea nimic real și nimic ireal în ea.

3. Personajele mitice. — Deasupra *Orcanului de ape* cosmogonice nemănuite se plimbau, fără să-și găsească locul, două *făpturi supranaturale gemelare*: *Fărtatul* și *Nefărtatul*, sau două *ipostaze spirituale* ale uneia și aceleiași personalități divine, sau dubla *personalitate* a aceleiași divinități primare. *Fărtatul* și *Nefărtatul* erau de fapt expresii ale tendințelor contradictorii proprii Haosului.

Plictisii și nervoși de atita rătăcire peste ape, cei doi Fărtați s-au hotărât să facă ceva. Ce anume, nici ei nu știau. Nu știau eu ce și de unde să înceapă. Din Haos nu puteau folosi negurile lui imense, iar *Orcanul de ape* părea că nu conține nimic. Și cum se chinuiau ei, întâmplarea îi face să descopere secretele Haosului.

4. Episoadele mitului cosmogonic. — Secretele Haosului s-au lăsat descoperite treptat, întâi accidental, prin evenimente provocate de prezența făpturilor divine gemelare și apoi prin voința și experimentarea creatoare a celor două făpturi divine, care colaborau tacit, chiar cînd se contrăcarau reciproc.

Făpturile divine gemelare au învățat să creeze Cosmosul, ca orice făptură umană care vrea să creeze ceva prin eugenie, tatonări, experimente repetate care duc uneori la perfecționare, alteori la abandonarea creației, la împărțirea domeniilor de creat și la renunțarea împărțirii.

5. Rătăcirea deasupra *Orcanului de ape*. — Peisajul Haosului înainte de creația Cosmosului prezintă aspecte triste, de teroare a singurătății, de lipsă de interes vital. Starea primară era o stare magmatică, în care toate stihile Haosului se găseau amalgamate, într-o dezordine totală, fără viață, închisă în orizonturi întunecate, în care se întrezăreau uneori vagi scipiri înegurate ale *Orcanului de ape*.

Dacorumânii posedă două mituri ale genezei Cosmosului: unul în care creator este numai o divinitate și altul în care sint două divinități. Ce relatează primul mit cosmogonic?

Pe deasupra *Apele primordiale*, fără început și fără sfârșit, fără laturi și adâncuri, rătăcea o *făptură supranaturală* — *Fărtatul* — frământându-se ce și cum să facă, și pentru ce să facă ceva. Mitul susține că *Fărtatul* se plictisea în rătăcirile lui însingurate pe deasupra *Orcanului de ape*. Voia cu orice chip să scoată Haosul din impasul imobilității, să-și încerce puterile să devină demiurg și cosmoerat. Dar cum anume de unul singur nu o va putea duce la capăt? Și tot chinuit de întrebări și tot schimbîndu-și locul în Haos, îl cuprinsese *revolta divină* și din *revolta* lui ieși Cosmosul.

6. Emersiunea arborelui cosmic din Apele primordiale. — Cea mai veche mențiune pînă în prezent a emersiunii arborelui cosmic din Apele primordiale este publicată în 1889<sup>2</sup>, cu trei ani înainte de versiunea H. V. Wliskoeki, publicată în 1892<sup>3</sup> și apoi reprodușă de Oskar Dähnhardt *tale gule* în 1907<sup>4</sup> și din nou reprodușă în 1955 și 1961 de Mircea Eliade<sup>5</sup>.

În mențiunea publicată în 1889 de „Tribuna” din Sibiu *crearea Cosmosului*, după *ciobanii sibiieni* care trăiau într-un fel de comunitate post-gentilică, începe astfel: „Pînă nu a fost lume și era numai apă mare s-a gîndit Dumnezeu să facă lumea cît mai degrabă. Dar nu știa ce fel de lume și cum să o facă. Și se mai supăra Dumnezeu că nu avea nici frați, nici prieteni. De minieși-a aruncat baltă în apa cea mare. Și ce să vezi, din baltă cresc un arbore mare, iar sub arbore ședea Dracul. — «Bună ziua, frate dragă. Tu frați n-ai, tu prieteni n-ai; dar eu vreau să mă fac frate cu tine și prieten cu tine». Dumnezeu s-a bucurat și a zis: — «Nu-mi fi frate, ci-mi fi numai prieten; că nimeni nu-mi poate fi frate. Nouă zile nu s-au despărțit unul de altul și au tot umblat prin apa cea mare, și Dumnezeu a băgat de seamă că Dracul nu-l iubește. Odată zise Diavolul: — «Frate dragă, noi nu vom trăi bine, de nu ne vom înmulți: aș dori să mai plăsmuiesc pe cineva». Dumnezeu zise: — «Plăsmuiește tus. Și răspunde Diavolul: — «Ei, da eu nu mă pricep; că așa face eu o lume mare, mare, de aș ști, frate dragă». — «Bine-i — grăi Dumnezeu —, lume voi face; bagă-te în apă și adu-mi năsip să fac pămîntul». Dracul îi zise: — «Da cum vrei să faci pămînt din năsip? Nu înțeleg». Și i-a răspuns Dumnezeu: — «Voi rosti numele meu și pămîntul va fi gata. Du-te și adu-mi năsip». Diavolul s-a cufundat în apă și gîndea să-și facă o lume și dacă a găsit năsip, și-a rostit numele. Dar pămîntul l-a ars și el l-a aruncat din mîni. Iar dacă s-a întors la Dumnezeu, l-a spus că nu găsește năsip. Dumnezeu zise: — «Du-te numai și adu năsip». Diavolul a căutat nouă zile năsip și totdeauna își spunea numele; dar năsipul îl ardea și el îl arunca. Năsipul așa se aprindea, de tot îl ardea pe Diavol și în a nouă zi el se înegrise. Venind îi zise Dumnezeu: — «Te-ai înegrit: tu ești prieten rău. Du-te și adu năsip; dar nu-ți spune numele tău, că altfel o să te faci sermă». Dracul se duse iară și aduse năsip. Dumnezeu făcu lumea și Dracul se bucură tare de ea și zicea: — «Îci sub pom voi ședea eu, și tu, frate dragă, caută-ți alt lăcaș». Dumnezeu s-a supărat pentru aceasta și a zis: «Tu ești prieten rău... Nu-mi mai trebuiești, du-te de aici». Atunci veni un *taur mare* și luă pe Dracul. Iar de pe pomul cel mare a căzut carne pe pămînt și din frunzele arborelui s-au făcut oamenii. Așa a făcut Dumnezeu *Lumea* și oamenii”.

Cu trei ani mai tîrziu, în 1892, aceeași legendă mitică, cu unele modificări neînsemnate, o publică H. V. Wliskoeki<sup>6</sup>, atribuind-o țiganilor din Transilvania. Legenda mitică a fost culeasă tot de la români, dintr-un *mediu aserit* pe o moșie feudală maghiară, în care se aflau și țigani aser-viți, și în această condiție, cu bună știință sau neștiință, presupusul culegător a asimilat pe români cu țiganii. Reproducem textul din opera lui M. Eliade:

„La început nu existau decît *apele*. Dumnezeu se gîndea să facă *Lumea*, dar nu știa cum s-o facă, nici pentru ce. Era iritat că nu avea nici frate, nici prieten. Furios își aruncă bastonul [mai corect: *Toiașul*] pe [în] *ape*. El se transformă într-un copac mare și sub copac Dumnezeu îl zări pe Diavol, care-i zise rîzînd: — «Bună ziua, frate! Tu n-ai nici frate, nici prieten, eu îți voi fi frate și prieten!». Dumnezeu s-a bucurat și zise: «Nu-mi vei fi frate, ci prieten. Eu nu trebuie să am frate». *Călătoriră nouă zile pe ape*, și Dumnezeu înțelese că Diavolul nu-l iubea. Diavolul îi zise: «Bunul meu frate, așa singuri o ducem destul de greu, trebuie să mai facem și alte făpturi!». — «Fă dară», replică Dumnezeu. — «Dar nu știu cum», făcu Diavolul. «Aș vrea să fac o *lume mare*, dar nu știu cum,



scumpe frate ! » — « Bine », răspunde Dumnezeu, « am să fac lumea. Scufundă-te în marile Ape și adu-mi de acolo nisip ; eu acest nisip voi face lumea ». Uimit, Diavolul întrebă : — « Vrei să faci lumea din nisip ? Nu înțeleg ! ». Dumnezeu îi explică : — « Voi pronunța numele meu deasupra acestui nisip și se va naște Pământul. Du-te și adu-mi nisip ! ». Diavolul se scufundă, dar și el voia să facă o lume, și pentru că acum avea nisip, el pronunță propriul lui nume, dar nisipul îl fripse și el trebui să-l arunce ; i-a zis lui Dumnezeu că n-a găsit nimic, Dumnezeu îl trimise din nou. Nouă zile păstră Diavolul nisipul, pronunțând numele lui, și nisipul îl ardea din ce în ce mai mult, până fiind el se innegri de tot, și în cele din urmă fu obligat să-l arunce. Când îl văzu, Dumnezeu strigă : — « Te-ai innegrit, rău prieten ești ; du-te și adu-mi nisip, dar nu mai pronunța numele tău, căci altfel o să arzi de tot ». Diavolul se scufundă din nou și de data asta aduse nisip. Dumnezeu făcu lumea, și Diavolul se bucură mult. « Eu vreau să locuiesc aici sub copacul acesta mare », zise el. « Iar tu, scumpe frate, caută-ți alt loc ». Dumnezeu se supără. « Ești un prieten foarte rău ! Nu mai vreau să am de-a face cu tine. Pleacă ! ». Și atunci apără un taur uriaș care-l luă pe Diavol. Din copacul cel mare, carne căzu pe pământ și din frunzele copacului se iviră oamenii<sup>7</sup>.

Cu episodul emersiunii arborelui cosmic și a Nefărtatului din Orea-nele de Ape primordiale începe de fapt cosmogonia română. Deși creația arborelui cosmic și a Nefărtatului au fost neintenționate și concomitente, Fărtatul a săvârșit-o în necunoștință de cauză. Abia după creația arborelui cosmic și a Nefărtatului a început să-și dea seama de forța lui demiurgă.

Mitul creației arborelui cosmic din Apele primordiale este mai important pentru poporul român decât mitul creației Nefărtatului de către Fărtat. Mitul arborelui cosmic este un document extrem de valoros în paleofolclorul cosmogonic român.

Ceea ce trebuie subliniat este faptul că mitul arborelui cosmic emergent din Apele primordiale publicat în „Tribuna” din Sibiu în 1889 nu face nici o referință la colportarea lui de către țigani, de care pomeneste trei ani mai târziu H. V. Whislocki.

Dacă studiem comparativ-istoric mitul arborelui cosmic, în legătură cu cosmogonia, constatăm existența lui și în sud-estul Europei la turci, care nu au contingente etnogenetice cu țiganii.

În mitologia turcă<sup>8</sup>, în prima legendă referitoare „la creația lumii” se susține că „la început exista numai Kara Han. În fața lui nu se afla nimic altceva decât apă. Kara Han a creat primul om, dar acesta era viclean și trădător. A început să zboare peste ape. Apoi Kara Han, pentru ca el (omul) să trăiască, a scos din străfundul apelor o stea, și a pus-o peste apă. Omul a luat un pumn de pământ din stea și l-a pus de-o parte, într-ascuns, pentru sine, și un alt pumn de pământ l-a ascuns în gură. La porunca lui Kara Han, Omul (Kiși) a răspândit peste ape pământul. Acest pământ crescând, a devenit insulă. Pe de altă parte și pământul din gura omului a început să crească, și să nu mai încapă în gură. Era să i se rupă gura. Kara Han a observat și l-a spus : « Sculpa ». Și el a sculpat, și din sculpat au apărut munții”.

„Kara Han a sădit pe insula aceea un brad. Bradul acesta avea nouă ramuri. Apoi Kara Han le-a lăsat pe acestea în voia lor (insula și bradul). El a creat în sus cerul cu 17 etajuri. În al 17-lea etaj s-a așezat el însuși, în cel de-al 16-lea fiul său Ulgen, iar în lumea pe care a creat-o el sub pământ l-a așezat pe celălalt fiu al său, Erlik”.

În această legendă turcească constatăm că primul arbore cosmic creat de divinitatea demiurgică și cosmoeratoare este bradul.

Probabil că mitul arborelui cosmic al bradului la antecesorii românilor și la românii, care este indo-european, și mitul arborelui cosmic al bradului la turci să aibă o origine comună, un substrat mai vechi decât cel indo-european și turanic, comun popoarelor străvechi din Eurasia.

Arborele cosmic este deci prima creație majoră din procesul cosmogonic român. Însă în mitul emergentei arborelui cosmic din Apele primordiale nu se amintește despre ce fel de arbore este vorba. Noi înclinăm să considerăm că acest arbore nu poate fi decât bradul. Fiind vorba de mitul arborelui cosmic propriu poporului carpatic (întii dac, apoi dacoroman și român), popor de munte, este de presupus că acest arbore mare să fie un conifer, intrucit coniferele domină ecosistemul arborel din Carpați. Și ceva mai mult, dintre toate speciile de conifere (cu numele generic de brazi) cel mai mare și mai falnic este molidul. În conștiința folclorică și în ritologia mitică a poporului român, specia molid și specia brad sint omologate și considerate sfinte.

Un set de concluzii se impune. În primul rând, că arborele de munte, molidul în general și bradul propriu-zis în special nu pot constitui un model și un simbol mitic pentru cosmogonia unui popor migrator, cum au fost țiganii. Deși țiganii sint de origine indiană, în migrația lor repetată și în fixările lor geografice temporare, sau mai îndelungi, au asimilat obiceiurile popoarelor cu care au intrat în contact. Fiind în Transilvania dominată de regimul feudal austro-ungar, trebuiau să-și asimileze datini și tradiții de la austro-ungari. Ceea ce nu este însă cazul, ci de la poporul majoritar, de la românii.

Apoi popoarele migratoare își făuresc cu precădere modele și simboluri cosmogonice alestuite din elemente dinamice, nu statice, animale acvatică, terestre sau cerești. Numai popoarele sedentare își făuresc cu precădere modele și simboluri vegetale legate de peisajul geografic stabil. Așa se explică marea varietate filomorfa a arborelui cosmic, după comunități etnice sedentare. Fiecare comunitate etnică exemplifică prin excelență în cosmogonia ei calitățile generice ale arborelui ce prevelează în ecosistemul vegetal local : la celti și germani stejarul, la indieni Bădi-Paya, la nord-africani bananierul, la români bradul (ca nume generic pentru molid) etc. Cum vom constata, în partea consacrată asociației între arbori și divinități, bradul prezintă o frecvență impresionantă la românii față de ceilalți arbori din setul de arbori proprii teritoriului românesc.

În al doilea rând, este important pentru că arborele cosmic a devenit axa cosmică în jurul căreia s-a construit mai apoi Cosmosul întreg. Și pentru că bradul ca arbore cosmic a devenit astfel axa cosmogonică în concepția și viziunea mitologică românească. Din aceste atribute emerge polivalența funcțiunilor și atributelor mitice ale bradului, a derivatelor, substitutelor și simulacrelor lui arborele sau arborigene în magia și mitologia română.

În al treilea rând, pentru că Fărtatul ca divinitate primordială și-a dat seama de minunea pe care a realizat-o în Haos, scoțind fără voie arborele cosmic din Apele primordiale, și prin această minune, pentru că a descoperit că în Apele primordiale există stihile lumii, pe care le va putea astfel folosi în construcția Cosmosului, încă nedefinit ca atare în imaginația lui divină.

7. Fărtații și imersiunea în Oceanul de ape. — Fărtații s-a folosit ca ajutor în creația Cosmosului de Nefărtat, trimițându-l în fundul Oceanului de ape să scoată din stihile Haosului sămânța Pământului. „Ce bine ar fi dacă am avea pământ sub picioare”, zise Nefărtatul. „Vom avea — zise Fărtații —, însă pentru a obține pământ trebuie să cobori în fundul apelor. De acolo să alegi puțin mil și să-l aduci în palmă pentru a face din el pământ, să stăm amândoi pe el”. Și îi explică cum să ia mil, cum să-l țină în palmă, și cu el cum să se ridice la suprafața apei, în numele lui divin, al Fărtații.

Cu plonjonul în Apele cosmice începe seria „necazurilor cosmogonice”, care, cum vom vedea, se țin lanț. Aproape fiecare creație are necazurile ei proprii.

Nefărtatul s-a scufundat în ape, a găsit la fund puțin mil, l-a strins în palmă și s-a urcat la suprafață, spunând că l-a luat în numele lui de Nefărtat. Până la suprafața apei milul însă s-a risipit printre degete. Ajuns sus, s-a plins Fărtații de a pățit. Atunci Fărtații l-a muștră că nu a făcut ce trebuia. Și Nefărtatul s-a scufundat a doua oară, ridicându-se cu mil în palmă, tot în numele lui, considerat divin de Nefărtat, și iar milul s-a risipit printre degete în apă. Și iar s-a plins Fărtații de a pățit. Atunci Fărtații a oftat: „Nu ai făcut cum îți-am spus. Ai luat mil în numele tău de Nefărtat. Nu ai înțeles că trebuie să-l lei în numele meu. Du-te a treia oară și nu mai greși”. S-a scufundat Nefărtatul a treia oară, a luat ce mil a mai rămas pe fundul apelor și s-a urcat cu el la suprafață. În numele Fărtații. Și așa a ajuns cu bine.

Și îndată Fărtații a început să alcătuiască din mil o turtiță. Și Nefărtatul privea și nu înțelegea ce face. Apoi a așezat turtița sub brad și Fărtații a venit-o să crească în așa fel încât să cuprindă jur-împrejur trunchiul bradului ca să aibă amândoi loc destul, să se odihnească. Și așa s-a făcut pământul de se minuna mereu în sine Nefărtatul. Atunci începu să zvonească în Nefărtat invidia frățească.

8. Experimentele cosmogonice. — De la crearea pământului încep „necazurile cosmogonice”, care se datorează în mare parte nepriceperii demiurgilor de a face ceva perfect, experimentărilor lor mereu repetate, colaborării lor antagonice.

După crearea pământului sau geogonie începe seria necazurilor și experimentelor cosmogonice.

Fărtații și Nefărtatul pentru că erau obosiți și lumina încă nu fusese creată, iar întinericul li îndemna la somn, s-au culcat de-o parte și de alta a bradului cosmic. Și cum a adormit Fărtații, s-a sculat Nefărtatul și l-a tras ușor pe Fărtații spre marginea pământului ca să-l prăvească în Apele turburi. Și pământul creștea peste ape pe partea pe care era tras Fărtații. L-a mai tras o dată în altă parte și a crescut pământul peste ape și în partea aceea. Și tot așa l-a tras pe Fărtații de mai multe ori, doar l-o prăvăli în apă și s-o îneca în somn. Însă pământul creștea mereu pe măsură ce Nefărtatul schimba direcția, până a devenit atât de mare încât a acoperit tot Oceanul de ape. Și ciud s-a trezit Fărtații s-a făcut a minuna de isprava Nefărtatului. Numai că atunci nu mai rămăsese apă în jurul pământului și s-a sfârșit cu Nefărtatul cum să scape de acest necaz și să reducă pământul ca să poată fi locuit și de folos.

Și Nefărtatul, după ce s-a răzgândit, a spus ușurat: „Să-l încreșim și să facem munți și dealuri, câmpii și pustietăți, lacuri și mlaștin”. „Ai dreptate”, zise Fărtații și sculpa pământul și pământul se încreși întocmai

cum spusese Nefărtatul. Și Nefărtatul, care se dăduse cu părerea și nu știa cum să facă încreșirea, se minună de puterea divină a Fărtații. (Unele variante ale mitului cosmogonic susțin că Fărtații și Nefărtatul au apelat la inteligența unor animale mirifice — arieul, albina etc. —, care nu au fost făcute de ei, ci au apărut o dată cu pământul. Sfatul l-a dat arieul: să se umbra pe sub pământ și astfel să se ridice scoarța în sus).

În cele din urmă Fărtații s-au gândit să acopere pământul cu cer și în cer să sălăsluiască lumină. Și s-au chinuit și au clădit cerul și au făcut aștrii: soarele și luna și stelele toate din flori de foc. Și au proptit cerul cu toate ale lui pe arborele cosmic și pe marginile pământului. Dar pământul nu mai plutea în voie pe Oceanul de ape. Cerul era prea greu și a început să clatine și să scufunde pământul în ape. Și Nefărtatul a închipuit atunci un pește uriaș care să sprijine pământul de sub ape. Și peștele sprijină pământul de atunci încolo. Au fost create apoi treptat și cu retușuri necontenite plantele (fitogonia) și animalele (zoogonia), culminând cu specia umană (antropogonia). Cele mai multe experimente le-au făcut cu oamenii, care au fost re-creați de mai multe ori.

Pentru a întregi studiul cosmogoniei române, pe lângă cercetarea materialelor paleofolclorice și folclorice românești, se impune să întreprindem și cercetări comparativ-istorice despre cosmogoniile similare din sud-estul și estul Europei. Numai cunoscând contextul cosmogoniilor similare din aceeași zonă istorico-culturală vom putea înțelege în ce constau esența și valoarea concepției și viziunii cosmogonice românești.

Mitul cosmogonic românesc ne relevă forma cosmosului: lenticulară sau ovoidală. Forma lenticulară este aceea alcătuită ca turtiță de Fărtații, iar forma ovoidală este perfectarea în timp și spațiu a forme lenticulare. De altfel ambele forme, cu predominarea celei ovoidale, sînt moșteniri mitologice străvechi la majoritatea popoarelor în al căror substrat intră elemente indo-europene.

Așa se explică intuiția plastică a *oului cosmic* în opera lui C. Brăncuși. Oul esențializează în sculptura lui C. Brăncuși forma primară a cosmosului, care la rîndul ei reflectă structura genuină a oricărei creații. Ștefan Georgescu-Gorjan susține: „numele dat de Brăncuși *ovoidului perfect*, *Începutul lumii*, nu lasă nici o îndoială (...) că Brăncuși a cunoscut miturile cosmogonice sau de început, în care apare oul”<sup>2</sup>.

9. Șarpele precosmic, cosmic și spirala. — Încă două legende abia descoperite despre începuturile creației complică problema cosmogoniei. Din prima reiese că șarpele a preexistat cosmosului și a emers o dată cu *arborele cosmic* și din a doua că a fost creat chiar la zidirea cosmosului de Nefărtat. Să le trecem în revistă:

1. „La începutul începutului, din hău ăla de ape, șarpele a ieșit o dată cu copacii ăla mare din ape, încreștat în rădăcinile lui. Întrebat de Fărtații cine este, a căsăit gura mare și a lăpădat pe Nefărtat, care a răspuns în locul șarpelui: — Cine să fie, ia Fărtații tău! Iar Fărtații i-a zis: — Tu ești Nefărtatu!”<sup>10</sup>.

2. „După ce Nefărtatu a scos pământ din fundul apei și Fărtații a făcut turtița de pământ pe care s-au odihnit, Nefărtatu s-a jucat noaptea cu pământ și a făcut pe șarpe, care l-a sfătuit pe Nefărtat să-l îneca în somn pe Fărtații. Da nu a putut, că Fărtații știa gîndu șarpelui. Cum șarpele iscodea și urzea mereu împotriva Fărtații, atunci Fărtații l-a prins

de coadă, l-a învîrît de două ori cum învîrîți un bici și l-a zvîrlit în hâu. Și a zis: — Să te incolăcești în jurul pămîntului de nouă ori și să-ți aperi de prăpădul apelor”<sup>11</sup>.

Prima legendă întărește ideea mitică a arborelui cosmic apărut din apele cosmice, și a șarpelui cosmic care a preexistat alături de arborele cosmic în aceste ape primordiale. A doua legendă, ideea că șarpele este o creație malefică a Nefärtatului. Din a doua legendă mai reiese că șarpele zvîrlit nu s-a incolăcit în cere ca un *oroboros*, ci în *spirală de nouă ori*; *oroboros* înseamnă incremenire, spirala, devenire permanentă. De atunci corpul șarpelui s-a menținut pe cer ca o nebuloasă în spirală, cu nouă volute, în centrul căreia se află nucleul vital al cosmosului, pămîntul. De la începuturile lumii șarpele se vede pe cer incolăcînd ca un briu alb, în care strălucesc noaptea solzii lui de argint. Aceasta este o altă explicație a Căii lactee.

Preeminența mitică a ideii de spirală figurată prin șarpele cosmic se menține în conștiința culturală a autohtonilor ca un leit-motiv din preistorie pînă în era noastră, iar în mitologia română ca o dominantă dinamică prin polisemitismul ei simbolic.

Conceptută ca o *imagine schematică a cosmosului*, care se întinde în spațiu și crește pe măsură ce se desface, pierzîndu-și un capăt în haos, spirala a generat și la români semnificații pe cît de complexe tot pe atît de sofisticate. Nu există compartiment al structurii integrative a mitologiei române în care să nu întîlnim spirala ca o tehnică magico-mitică de exprimare a unei acțiuni. Centrul spiralei a devenit centrul potențial al cosmosului, al delimitării dezordinii de ordine, al mișcării progresive a lumii spre periferia haosului, care simbolizează mitic puterea creatoare a cosmoeratului principal, Färtatul, și a extinderii treptate a puterii lui în haos.

Așa se face că spirala strînsă în jurul centrului ei a dat mai apoi naștere *ideii de labirint*, schemei labirintului ca diagramă a cerului și astrilor.

Gelos pe rostul pozitiv pe care Färtatul l-a dat șarpelui în cosmos, desfășurat în spirală, Nefärtatul a adoptat și el spirala, însă în sens distructiv și pe pămînt. A creat *cîrtețul* sau *uraganul* ca să distrugă în văzduh sau pe pămînt forțele potrivnice lui, a creat *bulboana* sau *sorbul apelor* pentru aceleași motive, și a creat *cochilia* meloului ca să se ascundă în ea după moartea meloului. Arhedemonii și «piritele rele horesc în spirale ieșind din iad, în jurul pămîntului și în văzduh.

Simbolismul mitic al șarpelui cosmic legat de Apele primordiale revine și în mitologia mixhelenică din Pontul Euxin getic. În cetatea maritimă Tomis a fost descoperită statueta unui șarpe fantastic cu plete, incolăcit în *spirală*, numit de tomitani *Glykon*. Conceput în apele Mării Negre ca un geniu protector al corăbierilor și pescarilor, Glykon reeditează un mit getic mai vechi, *mitul șarpelui Apelor primordiale*, care a fost preluat din paleofotografii locale pontice și adaptat nevoilor spirituale ale locuitorilor, pe jumătate geți, ai cetăților maritime grecești.

Preeminența ideii de spirală alături de aceea a *cercului* în mitologia română se întrevide și în mitul Apei Simbetei — un fel de Styx — care inconjoară pămîntul de nouă ori, separîndu-l atît de ostroavele întinse ale apelor cosmice, în negurile cărora filii umbrele rătăcitoare ale mortilor ce nu-și găsesc liniștea, cît și în ostroavele luminoase sau albe în grădiniile cărora fături pioase trăiesc în posturi și rugăciuni pentru viitorul omnirii, cît și în mitul Apei Duminicii.

În mitologia creștină medievală spirala posedă un număr de șapte volute. Așa se face că în simbolismul spiralei la români întîlnim două faze de elaborare: o fază arhaică tracă, cu nouă volute, și o fază medievală timpurie creștină, cu șapte volute, conform concepțiilor mitice ce au stat la baza acestor interpretări.

**10. Cosmismul.** — Viziunea arhaică despre cosmos a lăsat urme sensibile în spiritualitatea românească atît prin implicațiile ei mitologice, cît și prin reverberațiile sentimentului apartenenței materiale și spirituale la cosmos, prin conștiința că românul este o făptură cosmică, ce împlinește un destin terestru în economia întregii lumi și vieți universale.

Sentimentul apartenenței materiale și spirituale la cosmos s-a cristalizat cu timpul într-o *concepție* dragă poporului român, dublată de o etică și un *modus vivendi* numite uneori *cosmism*, alteleori *cosmicism*, ale cărei rădăcini adînci coboară sub era noastră și care a supraviețuit în feudalismul timpuriu printr-o mutație religioasă numită mai apoi „creștinism cosmic”.

*Viziunea cosmică a lumii* s-a elaborat treptat în filozofia și mitologia autohtonă încă dinaintea erei noastre. Unii cărturari români din secolele al XIX-lea și al XX-lea și-au însușit elementele esențiale ale viziunii *cosmiste* autohtone și au interpretat-o fiecare pe cont propriu. Merită să fie schițat efortul de interpretare a *cosmismului tradițional sătesc* prin prisma *cosmismului mitologic* transsimbolizat de filozofia culturii, istoria culturii și etnologia în contemporaneitate. Vasile Părvan, în unele din lucrările lui<sup>12</sup>, lansează tema concepției dădă despre *integrarea omului în cosmos* și rezonanțele cosmosului în viața dacului. El afirmă că devenirea istorică nu e parțială, ci totală, nu e fantezistă, ci realistă. Și ceva mai mult, că toate categoriile fanteziei create: supraaccidentalul, supratemoralul, supraspațialul, supraumanul sînt *modalitățile de existență cosmică*. Gîndirea omenească se identifică, după dînsul, cu viața cosmosului. „Fenomenul istoric este sinonim cu cosmicul din om”. Această poziție teoretică face ca, în ansamblul ei, cugetarea lui Vasile Părvan să fie în consonanță cu viziunea românească a *cosmismului* tradițional, în care omul trăiește sentimentul destinului lui cosmic. Istoricul, etnologul și mitologul nu se află în fața unor *fapte* terestre detașate, singulare și autonome ale spiritului uman, ci în fața unor *fapte cosmice*. Într-un studiu în manuscris al lui Radu Paul<sup>13</sup> se remarcă printre trăsăturile filozofiei lui V. Părvan integrarea armonică a omului în cosmos. Cu propriile cuvinte ale comentatorului: „împlinirea, soarta, intervenția divină sînt expresii ale unui antropomorfism care nu ține seama că istoria face parte din *ritmica lumii* și că pretutindeni domnește o perfectă obiectivitate cosmică. Ideile noastre se integrează în cosmos ca *energie cosmică*. Spiritul este o modalitate de manifestare a acestei energii cosmice”. În alți termeni, o nouă modalitate de exprimare a *personalismului energetic* enunțat în aceeași vreme de C. Rădulescu-Motru.

În concepția lui Vasile Părvan cosmismul românului „exprimă armonia dintre om și cosmos, pentru că viața umană este o notă deosebită în simfonia sferelor, în infinitatea variațiilor de ritm cosmic”<sup>14</sup>. Ca o dominantă a cosmismului la Părvan este *nu scăderea tensiunii intelectuale a conștiinței*, nu indolența, ci dimpotrivă, trăirea fiecărei clipe în frumusețea și eternitatea ei cosmică. Cum constatăm, sentimentul tragico al vieții și al nestatorniciei tuturor lucrurilor se spulberă în fața sentimentului care întrușipează și întregeste prin om imaginea maternă a tot ceea ce este



omenesc, *Resuscitarea cosmosului* din om prin creație spirituală stă la baza viziunii și concepției lui Vasile Pârvan despre *cosmismul autohton*, potențat în universalitate.

Lucian Blaga acordă cosmismului un rol tot alt de pregnant în viața poporului român. Ideea *cosmismului românesc* este avansată de Lucian Blaga în mai multe lucrări, însă aceea care pune accentul pe temă, din perspectiva specificității etnoculturale, este *Spațiul mioritic*<sup>12</sup>. În acest poem filozofic despre valențele spiritualității române, Lucian Blaga discută indirect despre cosmismul românesc. Porneste de la elementele lui conceptuale: *transcendența care coboară, prin care cerul coboară* cu toate fărâșele lui pe pământ, de la perspectiva sofianică pentru a ajunge la cosmogonia biblică și la sfetnicia cosmogoniei în mitologia populară română. Se referă apoi la concepția pitorescului ca revelație: „Divinitatea nici nu se poate manifesta altfel decât prin lucruri, prin forme, prin detalii concrete, prin pitoresc”<sup>13</sup>. *Cultul pitorescului* este un aspect concret al integrării cosmismului în viața umană.

Pe lângă preferințele enumerate de Lucian Blaga în *Spațiul mioritic* și anume: fața de *categorii „organice”* ale lumii și de transformare „sofianică” a realității, el manifestă, în surdina, preferința pentru „cosmismul creștin”.

Sub pretextul analizei operei lui Lucian Blaga cu ajutorul *metodei autognoze* (a „ceretării unui autor prin propriile lui idei”), Vasile Băncilă își expune de fapt propria lui concepție despre *cosmismul românesc*, cu referințe speciale la țărânul român. În expunerea lui se referă la trei aspecte esențiale ale acestui cosmism considerat *general firii românești și străvechi*. Înțelege prin cosmism trei aspecte fundamentale ale spiritului românesc: „*nevoia de spațiu liber, intuiția armoniei cosmice și sentimentul participării la cosmos*”. Românul nu se izolează de cosmos, ci se consideră cetățean al cosmosului. Rivnește la un spațiu liber „dar nu haotic”, „nu dezorganizat și prăbușit într-un infinit aformal”. Ceva mai mult, până și infinitul își are forma lui finită.

Intuiția armoniei cosmice dă românului „încredere în ordinea naturii (...), îl face (...) să se lase frecvent în seama naturii (...), să se miște odată cu natura pe linii structural cosmice”.

Iar sentimentul participării la cosmos este componenta cea mai expresivă a *cosmismului românesc*. În esența lui acest sentiment prezintă două subspecte: 1) participarea românului la cosmos, și 2) participarea cosmosului la viața românului. După Vasile Băncilă, românul „are ideea *nemuririi impersonale* care e mai profundă decât nemurirea personală”. Fapt care îl face să nu fie dominat de *sentimentul tragice al morții* și nici de *sentimentul tragice al singurătății*. „Pentru el moartea e o *miresmă cosmică*, iar (...) singurătatea (...) un *dor*”. Făcând aplicații la spiritualitatea traco-geților și vecinilor lor scitici adaugă: „mureau ușor, ori și din cauza aceasta. Românii, din cauza participării cosmice, au și trăirea unei *nemuriri în sine, impersonale, adânci* (...). De la nivelul cosmic românul face impresia că domină istoria”.

Reversul primului subspect „participarea cosmosului la viața românului” constă dintr-o *inanimitate*, care nu e totuși cu ceea ce se înțelege prin *animism* (...). Omul până la un anumit punct stă *sub jurisdicția cosmosului* (...); iar omenescul nu e ceva exclusiv uman. El circulă oarecum și în Cosmos”. Referindu-se la „capacitatea de creație mitică a românului”, Vasile Băncilă remarcă totuși că nu are „idei teologice”<sup>14</sup>.

Pledoaria pentru cosmismul românului expusă astfel creează un cadru teoretic pentru „cosmismul creștin” al lui Lucian Blaga, explică trăsăturile psihice anticipate pe care le-ar fi avut dacii și daco-românii. Subliniem această idee pentru că nici dacii și nici daco-românii nu au avut sentimentul tragic al morții și nici sentimentul tragic al singurătății în lume; ei erau înfrățiți cu pământul și cerul patriei lor și considerau moartea o reintegrare în cosmos, iar singurătatea un fel de dezintegrare a cosmosului din ei.

„Viziunea cosmosului”, după Ovidiu Papadima, reflectă o altă latură simpatetică a trăirii cosmice a românului, pe care orice mitolog trebuie să o aibă în vedere când caută să surprindă structura mitopeismului cosmogonic și a reflexelor lui în contextul unei mitologii române.

Viziunea particulară a cosmosului îl face pe român să susțină că realitatea este în acord armonios cu sufletul lui. „*Cosmosul folcloric* nu e o certitudine geografică, ci una metafizică (...)” pentru că „il preocupă pe om, adinecul și înaltul, viziunea mai mult a cerului și a subpământului, decât a terrei”<sup>15</sup>; adică în măsură egală „înălțimile cerului [cu] lumea sfinților și adinecul subpământului, [cu] lumea morților”<sup>16</sup>. Ceea ce este însă specific în această viziune cosmică e faptul că „omul are conștiința împovărată de singularității lui cosmice”, de aceea el caută sprijin pe Terra, dar „găsește sprijin în cosmos”. Ceva mai mult, constant, „țărânul [român] consideră cosmosul întreg ca părtăș nu numai la *viața lui socială*, ci și la *viața lui interioară*”<sup>17</sup>, la ceea ce i-oferă comuniata etnică și viața umană, nu e un ecou al vieții umane. În cele mai grele împrejurări din viața lui, românul recurge la *sprijinul* neconținut al *cosmosului*, contemplând cerul cu astrele, pământul cu vegetația și apele liniștite sau năvalnice, găsind echilibrul acestora în propriul lui echilibru și invers.

Și mai departe: „[În cosmos] omul se recunoaște pe sine și e sigur că la rîndul lui *cosmosul*, cu toate minunile sale grandioase, se recunoaște în făptura omenească”<sup>18</sup>. Aceasta pentru că singur omul „a animat întreg cosmosul într-un grandios și sever spectacol” care este „o imensă dramă (...) cînd cu maestose tonalități liturgice, cînd cu arhaice inflexiuni ceremonioase de viață, cînd în culorile fantastice ale poveștii, cînd în cele sumbre ale descîntecului, înflorită într-un suris de snoavă, gravată în linii adineci și simple de credință”<sup>19</sup>.

Ceea ce înseamnă că în fapt viziunea cosmică a lumii este generatoare a cosmismului românesc și, invers, cosmismul românesc regenerează mereu viziunea cosmică a lumii.

De aceea se poate conchide că, în esența lui, cosmismul primar al mitologiei dace, daco-romane și române reprezintă istoricește o concepție filozofică, o atitudine etică și un mod comportamental etnocultural față de tradiția istorică moștenite de români și păstrate cu sfințenie pe cale orală. Românul, ca și daco-românul și dacul, are sentimentul intim că este un fiu al naturii, că viața lui e cosubstanțială cu aceea a firii, că trăiește în acord intim cu natura (să nu o murdărească, să nu o insulte, să nu o mutilize, să nu o distrugă), iar prin moarte că se întoarce înapoi în sinul naturii (adică în viața cosmică). Trecerea, pentru daci, din lumea aceasta în lumea cealaltă era simplă<sup>20</sup>, naturală și bucurasă, nu o Mare Trecere, tristă, încărcată de regretele vieții, cum o consideră unii folcloriști care au răstălmăcit sensul tradițional al cosmismului mitologic prin transpoziție creștină.

Constantin Noica consideră că în perspectiva filozofiei culte românești an loc aparte îl deține *cosmismul*<sup>24</sup>. Cu propriile-i cuvinte : „termenul [*cosmism*] e al lui Vasile Băncilă (...) și ne place să-l regăsim. Băncilă îl descrie ca o „intuiție a armoniei cosmice și un sentiment al participării la cosmos”. Așa l-am regăsit în filozofia noastră cultă. *Armonia și participare* este în filozofia lui Conta, ea în orice materialism, dar izbitor e faptul că tot armonie și participare se întărește și în filozofia *originală*, neinfluențată, neîmprumutată, ale lui Pârvan și C. Rădulescu-Motru. Iar dacă Blaga începe și nu încetează în această interpretare (deși *cosmismul* pare a juca și la el un mare rol) e numai pentru că intervine în gândirea lui un factor inedit — a cărui însemnătate o vom sublinia îndată.

*Cosmismul* acesta duce la un anumit determinism, încă nedeterminat complet. La Conta era un determinism (= fatalism) materialist; la Pârvan e un determinism de energie și ritm; la Motru totul sfârșește, mărturisit, într-un determinism psihologic. Ce se întâmplă la Blaga? Matca stilistică dă și ea un anumit determinism (de stil), pecetluind toate creațiile unui grup cultural omeneș, până și creația științifică.

Trăsăturile acestea fac ca viziunea filozofică a gânditorilor români să fie, ca și cea a culturii noastre populare, mai degrabă a *lunii decât a spiritului*. Nu se poate vorbi în cultura românească de o *problematică a spiritului ca atare, a spiritului ca expresie autonomă*. Etica (...) lipsește din perspectivă filozofică românească, populară sau cultă (...). Eticismul Apusului nu e pe măsura noastră. Acel mult lăudat « se cade — nu se cade » al românului nu ține în nici un caz de o concepție etică (...). Cînd soluția e de armonie, nu poate exista etică, adică o stare de ruptură, de împotrivire, imperativ și refuz.

Dar *duhul acesta de lumesc și însetat de armonie* nu poate să nu aducă un suflu de *păgînism* în atmosfera românească. Trebuie să o spunem deschis: există o *dimensiune păgînă în sufletul românesc*. Cînd subliniem cu atîta apăsare că românii au fost, într-un fel, totdeauna creștini, *creștinismul* venind peste ei ca o întîmplare și nu ca purtătorul de mesaj al unei crize de tip nou, recunoaștem fără să vrem că, după ce ne-am creștinat, am păstrat noduri ale *lunii păgîne*. O vedem bine în mitologia noastră populară, iar credințele noastre sînt pline de eresuri, care ne înecă pe plan de cultură și care, în definitiv, nu ne supără nici în perspectiva bisericii: *Dimensiunea noastră păgînă a fost tolerată de biserică și chiar asimilată într-un sens. Creștinismul nostru a avut prin aceasta un conținut mai viu, o istoricitate mai adecvată*. Dar acum cînd ies la lumină lucrurile în filozofia cultă, ele capătă accente de împotrivire care pot îngrijora uneori”.

Blaga nu e întîlnit gînditor român indiferent față de *ortodoxie ca izvor de inspirație*. „Un suflu de păgînism, firește — în stilul secolului al XIX-lea, străbate, după cum e limpede, opera lui Conta. Iar dacă Motru rămîne străin de ortodoxie, fără să facă din « păgînitatea » lui un act de afirmație, acest splendid tip de păgîn care este Pârvan stă ca o evidență împotriva oricărui ar voi să faci din ființa spirituală a neamului nostru o ființă exclusiv creștină. Nu, toți aceștia n-au filozofat pe dimensiuni creștine. Dar sînt români: sînt profund și hotărît români”.

Ceea ce trebuie luat în considerație este deci „opoziiți, provizorie, și poate impropriu calificată, dintre păgînitate și creștinătate”.

La rîndul lui Mircea Eliade — care opune religiei cosmice religia istorică — nu neglijează *ideea cosmismului*. Cum vom constata, asociază cosmismul cu istoricitatea religiei, discutînd în cazul românilor despre *creștinismul cosmic*.

Confruntarea între „religia cosmică” (a marilor tradiții orientale, păgînismul și primitivismul) și „religia istorică” (a tradițiilor ebraico-creștine, islamice etc.) este problema „majoră” a culturii, după Mircea Eliade.

Care sînt categoriile în baza cărora se operează această confruntare? *Limbaul codificat și orizontul categorial* (evoluționism și știință în genere).

După aceste preliminare, Mircea Eliade trece la analiza „*creștinismului cosmic*”. După diusul, „în folclorul religios românesc creștinismul nu este cel al bisericii. Una din caracteristicile creștinismului românesc al românilor și al Europei orientale este prezența a numeroase elemente religioase, păgîne, arhaice, cîteodată abea creștinizate. Este vorba de o nouă creație religioasă, proprie sud-estului european, pe care noi am numit-o *creștinism cosmic*, pentru că, pe de o parte, ea proiectează misterul *crisologie* asupra naturii întregi, iar pe de altă parte, neglijează elemente istorice ale creștinismului, insistînd, dimpotrivă, asupra dimensiunii liturgice a existenței omului în lume. Acest creștinism cosmic nu este atît de evident în *Miorița*, cît în alte piese ale folclorului religios românesc. Dar aici, ea și în altă parte, este vorba de un *cosmos transfigurat*. Moartea nu este considerată o simplă nuntă, ci o nuntă de proporții și de structură cosmică. Balada relevă o solidaritate mistică între om și natură, care nu mai este accesibilă conștiinței moderne. Nu este vorba de un « panteism », pentru că acest *cosmos nu este sacru prin el însuși, prin propriul lui mod de a fi, ci este sanctificat prin participarea la misterul nunții*. Și tot ea o nuntă au fost interpretate de mistici și teologii creștini *agonia și moartea lui Hristos*. Este suficient să amintim un text de sfîntul Augustin în care Hristos « ca un nou mire (...) vine în patul nupțial al crucii, și ureînd în el, săvîrșește nunta »”<sup>25</sup>.

Această atitudine spirituală față de cosmos a căpătat în ochii dacului valoarea unei concepții mitologice precise, care se poate numi *cosmism arhaic*.

Ce reprezintă în esența lui *cosmismul în mitologia română*? O concepție filozofică despre raportul dintre cosmos și om; o atitudine etică provocată de această concepție? Un comportament etnocultural?

După noi, cosmismul în mitologia română este totodată: o concepție filozofică, o atitudine etică și un comportament etnocultural.

Românul consideră cosmosul ca o realitate sacră (Cerul sfînt, sfîntul Soare, sfînta Lună, Pămîntul Mamă etc.). Cosmosul în părțile lui componente e reprezentat ideoplastic prin alegorii, metafore și simboluri sacralizante.

Sacralitatea cosmosului și a elementelor lui este și expresia cunoașterii mitice arhetipale a creației concomitente cosmos—om, și a cosubstanțialității trăirii cosmice (a creatorilor și a creaturilor).

Această formă de cosmism relevă din plin sentimentul destinului uman ca un destin cosmic.

Conform cosmismului mitologic, omul este o făptură superioară printre celelalte creaturi, dar o făptură care în ordine ontologică are drepturi și datorii cosmice egale cu celelalte făpturi. Românul se consideră frate cu codrul, cu apele, cu animalele domestice, chiar dacă e mai inteligent și mai îndemnat decât ele, chiar dacă se socotește uns de divinitate ca „rege al naturii”.

11. *Acosmismul*. — Opus *cosmismului* în viziunea și concepția mitologică și filozofică a poporului român și a cărturarilor români poate fi

luate în considerație și reversul lui, *acosmismul*. Spunem ar putea fi, intrucat pînă în prezent nu dispunem decît de o sesizare a temei. I. P. Culiuanu se referă la un *acosmism* filozofic de natură romantică în poemele *Mureșanu* și *Sarmis* de Mihai Eminescu.

Tema presupune trecerea în revistă a rădăcinilor *dualismului gnostic* și trăsăturilor principale ale *acosmismului filozofic*, pentru a se putea analiza cele două poeme ale lui Mihai Eminescu din perspectiva „*acosmismului romantic*”<sup>27</sup>.

Rădăcinile dualismului gnostic se află în gnosticismul siro-egiptean, în *demiurgismul veterotestamentar*, în *demonizarea și infernizarea cosmosului*.

Iar caracterul și esența *acosmismului filozofic* în următoarele trăsături generale: 1) *acosmismul antropologic* care reprezintă un *sine qua non* al oricărui sistem gnostic. Omul a văzut deja că se situează în afara lumii în care el a fost creat; 2) *demiurgul rău al acestei lumi*. Acesta crede a fi unicul și atotputernicul, însă demonstrațiile lui de forță nu sînt decît derizorii. În fond, el este un descendent neputincios al „adevărului” lumii divine, de care este complet separat. „Adevărul” divinității se menține, în raport cu lumea, într-o inaccesibilă transcendență; 3) omul, *cosubstanțial* cu divinitatea transcendentă, este prin aceasta chiar superior demiurgului și poate să se libereze, prin gnoză, de influența sa; 4) în gnoza antică sau în sectele dualiste medievale există tendința a se erija în divinitate transcendentă sau reprezentînd din acestea toate personajele pe care Vechiul Testament le prezintă în posturi negative, ca șarpele paradisului terestru, Cain sau Lucifer. Procesul gîndirii care ajunge la această răsturnare de valori este, de altfel, destul de simplu: pentru că demiurgul rău a fost identificat cu Dumnezeu Vechiului Testament, toți opozanții săi trebuie în mod necesar să aparțină lumii „adevărului” divinității. Biblia apare ca o apologie a demiurgului ignorant și orgolios, al cărei destin este să falsifice realitatea cu orice preț; 5) sistemele gnostice sînt *etere*, deoarece ele nu asigură salvarea decît în cadrul foarte strîmt al fiecărei secte; 6) gnosticismul admite, de altfel, în unele cazuri, ca platonismul, reîncarnarea sufletului în noile corpuri (*metemecoma*).

În poemul *Andrei Mureșanu* de Mihai Eminescu, conchide exegetul, „răul” și „ura” apar ca două *entități creatoare*. Produsul lor este istoria universală (...) [între ele se află] o *legătură existențială*, nu causală. Istoria umană este istoria unei „rase blestamate”, a cărei evoluție se datorește răutății ei însăși. Secretul biologic al nașterii omului este: a ucide pentru a trăi, ceea ce echivalează ipostazei generice numite *răutate*.

Iată deci secretul în sufletul acestei creaturi.

Eroul poemului, *Andrei Mureșanu*, enunță o filozofie a istoriei bazată pe *răutate și agresivitate*. E vorba, după Eminescu, de o „*agresivitate intraspecifică*” și de o răutate dobîndită datorită, spuneam noi, *Nefătatului*.

! *Demonizarea sau infernizarea cosmosului* reprezintă extensiunea categoriei infern în tot cosmosul vizibil (pămîntul și sferile planetare). Așa se face că *acosmismul* lui Mureșanu ajunge la „ultimele consecințe ale dualismului gnostic”<sup>28</sup>, la *entropia cosmosului*.

În concluzie, studiul legendelor cosmogonice românești deschide o vastă perspectivă investigațiilor de filozofie a culturii poporului român. Asupra acestei perspective s-a aplecat Al. Dima<sup>29</sup> și în ultima vreme Gheorghe Vlăduțescu<sup>30</sup>, ultimul sondînd dincolo de izvoarele cugetării cosmogonice românești prin izvoarele cosmogoniei greco-romane.

Nu putem încheia considerațiile despre cosmogonia română fără a nu reaminti despre „*modelele cosmologice* performate în opera poetică a lui Mihai Eminescu”. Ioana Em. Petrescu scrie un opus de filozofie a culturii. Distinge în fond două tipuri de modele cosmologice în opera lui M. Eminescu: 1) *modelele cosmologice adoptive* (după Pitagora, Platon Kant—Laplace), care se îmbină sau uneori numai sînt succedate și 2) *modele cosmologice inventive* sau/și *compensatorii*. Modelele adoptive sînt axate pe *cosmologii* istorice sau istoriate, cele inventive sau/și *compensatorii* sînt numai *cosmogonice*.

Abordînd *structura concepției plurale a cosmosului* la Mihai Eminescu autoarea încearcă să traducă prin „*viziunea cosmologică mitică* (...) neliniștea existențială (...), sentimentul dezrădăcinării absolute, care îi cultivă *nostalgia unei patrii cosmice* sau aspirația către o *patrie cosmică* ce i-a fost — sau îi va fi — cuvenită”<sup>31</sup>.



Emersiunea arborelui cosmic — bradul — din Apele primordiale.



**1. Cieluri antropogonice. Antropogonie divină.** — Antropogonia explică creația omului ca faptură cosmică pe pământ — în funcție de sistemele de mituri și credințe ale fiecărui popor<sup>1</sup>.

După paleofolclorul mitic general uman și particular uman, antropogonia prezintă două ipostaze: una *divină* și una *extradivină*, fiecare realizându-se în *cieluri antropogonice* care urmăresc perfectarea unor *spite umane*.

*Antropogonia divină* este ipostaza cea mai speculată de fantezia mitopeică a popoarelor. După datele folclorului mitic, aceasta s-a desfășurat în trei cicluri antropogonice. Al patrulea este în curs de desfășurare.

Primele fapte de tip uman apar din exercițiul ludic al celor două fapte supranaturale, zeii *gemelari* sau *zeii fătași*. Fătașii, plietisindu-se după crearea stihilor cosmosului și neștiind ce să mai facă, au început fiecare să modeleze în lut o faptură asemănătoare după chipul celui alt. Au creat astfel două *modele umane* pe aceeași temă: modelul Nefărtatului creat de Fărtat, în toată urîtenia lui spirituală, și modelul Fărtatului, văzut de Nefărtat, însă neînțeles în toată splendoarea lui spirituală. Nefărtatul nu a avut capacitatea de a înțui perfecțiunea și frumusețea divină a Fărtatului, el a încercat să imite bine imaginea partenerului lui, în care vedea chiar imaginea lui. Așa se face că din exercițiul ludic al celor doi fătași demiurghi au ieșit două fapte umane: una informă, urită, imperfectă, sălbatică, care seamănă cu Nefărtatul, pe care Fărtatul a insuflit-o și i-a dat drumul pe pământ. Și alta invizibilă, pe care Nefărtatul a creat-o și el, o caricatură a figurii Fărtatului, atât cât l-a tăiat capul. Din faptele create de Fărtat și corupte de Nefărtat a ieșit *spîșa căpeăunilor*. Cu ei s-a împlinit primul *cielu antropogonic*.

**2. Căpeăunii.** — Primele fapte mitice menționate de mitologia română la începutul erei antropogonice au fost căpeăunii, care reprezintă prima încercare a divinităților gemelare de a crea o spîșă asemănătoare lor. Încercare nereușită, căpeăunii aveau o înfățișare monstruoasă — o caricatură a trăsăturilor fizice și morale ale divinităților gemelare —, erau *antropofagi*. Spectacolul lor umilea orgoliul Fărtatului. De voie, de nevoie căpeăunii au populat o parte din pământ înainte de apariția uriașilor. Nu cunoaștem până în prezent elemente de toponimie mitică referitoare la căpeăuni.

Unele urme de antropofagie transsimbolizate s-au menținut în riturile funerare, la înmormintarea între rudele apropiate mortului până în secolul al XX-lea (în nordul Olteniei în jud. Gorj și în sudul Moldovei în Vrancea), care par însă a aparține mai degrabă unor tare antropofage ale

spîșei umane. Sau, cine știe, au apărut la aceștia din necesități atavice moștenite indirect în procesul creației căpeăunilor.

Spîșa căpeăunilor a fost distrusă de uriași. Exemplare răzlețe au supraviețuit până în era omului datorită unor conjuncturi care au scăpat paleofolclorului mitic autohton. Acestea sînt Muma Pădurii, Fetele pădurii, Pădureiul, Tatăl Pădurii și zmeii. Toponimice mitice: *Pădureiul* din Deal, sau din Vale, Dealul Pădureiului, zona Vedea. Toate aceste fapte mitice similare omului însă monstruoase au căpătat această înfățișare în imaginația creatorului de mituri din era noastră. Resturile de căpeăuni au fost mult antropomorfizate în imaginația poporului, dar au rămas cu năruirile lor antropofagice, care, prin legende și descințele împotriva lor, au fost transmise oamenilor.

Motivul mitului arhetipal al căpeăunilor a preocupat pe Lazăr Săneanu de două ori. Întîi într-o *micromonografie*<sup>2</sup> și în al doilea rînd într-o *macromonografie*<sup>3</sup>, în care a descris pe căpeăuni ca *ființe mitice* ce supraviețuiesc în *poveștile populare* cu substrat mitic.

Ca *ființe mitice*, „căpeăunii sau căteăunii [sînt] monștri antropofagi cu cap de cîine, care se întîlnesc deopotrivă în poveștile rutenilor (*pesni-golci*), bulgarilor (*pesoglarci*) și grecilor moderni (*Σελήνηδες*)”<sup>4</sup>. Căpeăunii sînt *chinocefali*, latră în loc să vorbească, vād cît zece oameni numai cu un singur ochi, se mănîncă între ei (iar cei puțini care au supraviețuit până în era umană, conform relatărilor basmelor mitice, au mîncat și oameni). Căpeăunii au locuit în peșteri, în văgăuni, în păduri orbe. Se ocupau cu culesul roadelor sălbatice ale pămîntului și cu vinătoarea prin hăitnișala sălbăticiunilor. Ei au fost stîrpiți printr-un potop.

După distrugerea căpeăunilor, Fătașii au convenit, de voie, de nevoie, să creeze în comun, experimentînd creația pînă la obținerea unei noi spîșe umane, mai perfecte.

**3. Uriașii.** — Aceste fapte mitice au aparținut celei de-a doua ere antropogonice. Ei au populat pămîntul înainte de crearea oamenilor propriu-ziși. Toponimia mitică românească atestă prezența lor în cîteva zone arhaice ale țării, unde s-au găsit *oase de oameni mari* considerate de uriași. S-au întreprins cercetări arheologice, etnologice, sociologice: în peșteri: Peștera Uriașului, Pivnița Uriașilor; în *denivelări de teren*: Movila Uriașului, Movila Uriașei, Mormîntul Uriașului, Mormîntul Uriașei; în nume de presupuse *cetăți ciclopeice*: Cetatea Uriașilor etc.<sup>5</sup>.

Uriașii etrau fapte de proporții colosale: capul cît o butie mare, părul înelcit și lung, ochii însingerați, trupul planturos, minile și picioarele lungi, mersul șleampăt. Se certau între ei, se uneau în grupuri și se băteau pînă la lichidare reciprocă. În toate mitologiile, luptele între uriași exprimau caracterul lor gigantomahic, care cu timpul s-a transformat în gigantototomahie, adică lupta împotriva divinităților supreme.

Cînd mergeau, căleau de pe un deal pe altul, prăvăleau în urmă copacii, în mers făceau pîrtii largi în pădure, secau pinările și riurile cînd le era sete, revărsau lacurile cînd se scaldau, cu o lovitură de ciocan prăvăleau stîncile, cu paloșul rețeau creștele munților. În legende mitice despre uriași se povestesc multe întîmplări ciudate cu ei.

Femeile și fetele uriașilor erau voinice, năucitoare, guralive și mult mai blînde decît uriașii.

De felul lor erau pașnici, însă foarte periculoși cînd se infuriau. Aveau o minte nestatornică ca și firea lor.

Deși unele povești cu substrat mitic menționează uriași antropofagi, ei nu măncau carne de om. E posibil ca acești uriași antropofagi să fie, după legende, resturile unor căpeșeni încrucișați cu uriași, care au moștenit obiceiurile căpeșenilor.

Cind se certau între ei, se prindeau cu minile de tortile cerului, scuturând bolta, provocând ploii și inundații. Tradiția legendară descrie că, răzvrătindu-se odată, au prins toate tortile cerului, scuturându-le doar-doar o cădea pe pământ cerul cu divinitățile cerești, pentru a le zdrobi în luptă corp la corp. Au dezlănțuit atunci potopul, care i-a înecat pe cei mai mulți. Iar cei care au scăpat în peșteri înalte, fulgerele și trăsnetele s-au prăvălit atunci peste intrări, celiundu-i acolo pe veci. Așa s-a stîrpit spița uriașilor din propria lor prostie. Pe lângă relice etnografice despre uriași s-au păstrat și reminiscențe folclorice. Îndeosebi basmele românilor amintesc apariția oamenilor înainte de dispariția uriașilor și de comportamentul nestatornic, cind blind, cind răutacios al uriașilor față de primii oameni.

**4. Oamenii propriu-ziși.** — Cea de a treia experiență antropologică a Fărtaților a fost făcută cu oamenii propriu-ziși. Această experiență e aceea pe care o cunoaștem mai bine și pe care am relatat-o în diferite chipuri în materialele mitologice prezentate pînă la acest capitol. Paleofolclorilor referitor la antropogonia spiței umane propriu-zise a fost în parte contaminat de legendele biblice, transfigurate de imaginația creatoare a poporului român.

Procesul antropogoniei divine culminează în faza a treia cu încununarea spiței umane și a activității ei tot mai inteligente și elaborate. Spre deosebire de celelalte două spițe umane, oamenii propriu-ziși au ajuns să concureze divinitatea Fărtaților, realizînd cînd opere ingenioase asemenea Fărtaților, cînd opere infernale asemenea Nefărtaților. În lupta geniului bun cu geniul rău din om, a predominat de cele mai multe ori geniul rău. Influența geniului rău a bucurat la început pe Nefărtați. Cu timpul însă acesta și-a dat seama de ingeniozitatea umană în rău, care o întrece pe a lui ca Nefărtați, și atunci l-a cuprins teama eliminării lui de către om din activitatea divină în cosmos. Și l-a hotărît pierzania omului, peste capul Fărtaților, căruia îi plăc îndrăzneala, avîntul și capacitatea creatoare a omului, moștenitor al unora dintre calitățile lui divine.

În legătură cu originea oamenilor din regiunea carpatică s-au emis mai multe ipoteze mitice, dintre care mai semnificative pentru conținutul lor sînt trei:

- ipoteza *Homo artifex*,
- ipoteza *Homo pelasgicus*,
- ipoteza *Homo nigroidensis*.

Om creator de artă de la Cucuteni, Vădastra, Hamangia etc. a marcat prima mare revoluție culturală în viața autohtonilor, fiind primul creator de cultură și civilizație a lemnului și lutului, primul organizator social, economic, militar și de sistem de credințe relativ unitare. Arheologii și istoricii paleoculturii consideră omul acestei perioade ca o faptură cu orizont larg, cu un simț artistic deosebit, sub raportul originalității un unicat pe glob<sup>6</sup>. În această privință considerațiile mitologice despre dînsul încă nu sînt destul de lămurite. *Homo artifex* pune însă bazele unei mitologii predace, care intră în compoziția mitologiei protodace și dace. Numai făcînd cale întoarsă spre izvoare, privind diacronic unele teme și aspecte proprii moștenirii dace în mitologia română putem întrezări prefigurările mitice iscodite de el.

Ipoteza omului pelasg sau a uriașului emisă de Nicolae Densușianu preconizează că „leagănul civilizației și culturii omenirii” se datorește pelasgilor, un popor numeros, vîguros și genial, care a înființat primul mare stat mondial. Susține că pelasgii „au fost cei dintîi care au adunat în societate familiile și triburile răspindite prin caverne, prin munți și păduri, au întemeiat sate și orașe, au format cele dintîi state, au dat supușilor lor legi și au introdus modul lor de viață mai blind”<sup>7</sup>.

Poporul pelasg a lăsat urme pe cele trei continente ale lumii vechi: Asia, Africa și Europa. Istoria lui coboară în negurile începuturilor vieții. Date asupra lui au rămas din ultima perioadă a istoriei sale. Grecii acordau pelasgilor atributul de divini (θεοί), adică oameni asemenea zeilor. Credeau că „locuiesc în părțile Greciei înainte de cele două diluvii legendare (...) din timpul regelui Ogyges și altul din timpul lui Deucalion, care domniseră (...) înainte de timpurile lui Noe”<sup>8</sup>.

Primul dintre oameni s-ar fi numit Pelasg, născut din „Pământul cel negru”, pe culmile cele mai înalte ale munților atunci existenți<sup>9</sup>. El a întemeiat neamul palestionilor. Prometeu ar fi fost un alt pelasg, care a învățat pe oameni construcția caselor, facerea focului, uneltele și armele. Dactylii și coribanții i-au învățat creșterea animalelor, lupta cu lancea și traiul comunitar. Primul cult al zeilor îl introduce pelasgii. Numele de *Pelasgia* a fost dat Thesaliiei, Peloponezului, Arcadiiei și altor provincii din Peninsula Balcanică, însă ei au fost răspîndiți și în insulele Mării Egee și Asia Mică, Siria, Mesopotamia și Arabia, Egipt și Libia, Italia, Galia de sud și Spania. Pelasgii din nordul Dunării și al Mării Negre se numeau hiperboreeni.

Cel dintîi rege al pelasgilor de lângă Muntele Atlas s-a numit Uran (= Munteanul) dar a fost numit și Pelasgos. „Țara cea neagră (Γαῖα μέλαινα) a născut pe Pelasg, cel asemenea zeilor, pe munții cei cu culmile înalte, ca să fie începătorul genului omenesc”<sup>10</sup>. Uran a domnit peste regiunile din răsărit și nord ale Europei, dar a domnit și peste Egipt. Uran a fost detronat de fiul său cel mai mic, Saturn; iar Saturn a fost detronat, la rîndul lui, de primul lui fiu Typhon, care a împărțit imperiul pelasg în trei părți, cu ceilalți doi frați ai lui: *Osiris* și *Joe*. Partea nordică a revenit lui Typhon, cu reședința în masivul Carpați, partea sudică a revenit lui Osiris, cu reședința în Egipt și partea vestică lui Joe, cu reședința în Peninsula Italiană. Rivalitatea dintre frații a dus la un război fratricid universal, la o antropomahie. Osiris învinge pe Typhon și instaurează în regiunea carpatică ordinea lui mitico-religioasă, care va fi mai apoi transmisă tracilor, succesorii direcți ai pelasgilor. La rîndul lui, Osiris este înfrînt în țările lui de la Dunărea de Jos, murind tăiat în bucăți. În cîntecele tradiționale ale urmașilor pelasgilor „Osiris este înfățișat ca un negru african, fanatic și ambițios”<sup>11</sup>.

Interesul pentru cultura pelasgă a crescut cînd s-a constatat că N. Densușianu a considerat civilizația și cultura pelasgă drept substratul culturii trace, care continuă opera unui mare popor. În istoria lui mitică, care ca orice istorie mitică vehiculează fabulozitatea, N. Densușianu descrie marile monumente preistorice ale mitologiei pelasge: tumulii eroilor, mormîntul lui Achile din Insula Albă (Leuce), templul hiperboreilor din Insula Albă (și tradiția română despre templu), movilele comemorative ale lui Osiris, brazda cea uriașă de plug a lui Osiris (sub numele lui Novae), simulacrela megalitice ale divinităților primitive pelasge, altarele ciolopice de pe Muntele Caraiman, columna cerului din Carpați, columna boreală lângă Istrul de Jos, columnele lui Hercule, obeliscul de la Polovraci,

na de aur, un pandemoniu al triburilor pelage pastore, agricole, Portile de Pier etc.

Toți cei care au combătut opera lui N. Densușianu din perspectiva istoriei propriu-zise și a arheologiei moderne uită trei trăsături esențiale ale operei lui: 1) că s-a sprijinit îndeosebi pe istoriografia mitică, pe *mitografi* și *logografi*, de proveniență greacă și latină; istorie destul de controversată în elementele constitutive, chiar în datele esențiale, în terminologia și onomastica ei greacă și latină; 2) că decodificând termenii simbolici a căutat legături subterane care au înțelesurile lor, de multe ori răscrypticizate; și 3) a alcătuit o mitologie paleohtonă a Daciei preistorice, operă fără antecedente literare, reconstituită din fragmente dispartite preluate din atîta scriitori antici, cărora le-a dat un sens coerent și o destinație precisă pentru cultura română. Orice reconstituire este o operă de recreare din perspectiva reconstitutorului. Orice reconstituire este o operă de revalorificare a materialului reconstituit, de eliminări și adaosuri, de interpolări și potențializări.

Apelul lui la datele arheologice a fost redus la puținele descoperiri ce le avea la dispoziție în 1910 pentru a pune unele idei și a anula pe altele. În ceea ce privește datele istoriei eline și latine care *fabulau asupra fabulației* (ca de altfel orice mitologie care reconsideră un trecut îndepărtat) nu i-au îngăduit imaginația mitopeică. Și, să fim sinceri, în studiile contemporane, cu toată tehnica modernă de investigație, aplicată asupra mitologiei preistorice, cite exagerări, aberații, sofisticări și presupuneri nu se fac în prezent sub egida unei obiectivități științifice depline. Și ceea ce este mai important, ostentația criticilor a trecut cu multă ușurință peste cutumele, datinile și tradițiile mitologice ale poporului român, pe care le-a dezgropat și folosit ca material de comparație, interpolare și demonstrare a unei continuități preistorice.

În fond, o mitologie oricât de obiectiv tratată rămîne totuși un document al imaginației creatoare a unui popor în domeniul sacralității și religiozității, conform concepției enunțate, supus permanent remodelării și răsmodelării, deci apt permanent interpretărilor stadial-istorice ale unei critici în plină evoluție. Exegeza mitologică a lui N. Densușianu relevă numai unul din aspectele posibile sau probabile de valoare universală ale mitologiei paleohtone pre- și protodace. Altfel și nimic mai mult. Opera lui poate fi contestată de istoricii care pun la baza cercetărilor lor factologia, evenimentele posibile deduse de logica discursivă, dar nu poate fi neglijabilă de dialectica mitologiei istoriate și prin aceasta de istoria mitologiei române. Tradus și publicat într-o limbă de factură universală, altul ar fi fost ecoul lui în posteritate. Revine posterității datoria de a revizui și aduce la zi, în măsura necesităților și posibilităților, părțile perene ale ipotezei pelage a lui N. Densușianu.

Ipoteza omului negroid de tip etiopian a fost susținută de G. M. Ionescu, care după ce a afirmat cu temeritate că B. P. Hasdeu și N. Densușianu nu au știut nimic despre etiopienii din Dacia preistorică își prezintă și dezvoltă argumentele antropologice, arheologice și lingvistice<sup>11</sup>. El susține, în 1925, că toate statuetele steatopigiste descoperite pînă la data publicării lucrării lui relevă o structură antropologică negroidă a scheletelor și morfologiei corporale tipice etiopiană, idee ce a fost exprimată în occidentul Europei tot pe baza analizei statuetelor steatopigiste. Iar din punct de vedere istoric își înalță ipotezele atunci la modă ale „savauților occidentali”, care colportau teza așezării etiopienilor în Europa, pe

care o coroborează cu mărturiile clasiceilor greci (Hesiod, Homer etc.) despre aceeași migrare și așezare a etiopienilor în Europa meridională, inclusiv în ținuturile carpatice. Totodată emite ideea suprapunerii pelasgilor peste substratul etiopian, înaintea venirii arienilor, ceea ce vrea să spună că *peste rasa neagră se așază rasa albă*. Și încheie constatările lui, din punct



Stema atribuită Valahiei de Levinus Hobbius, în 1596, și stema atribuită Moldovei de Ulrich v. Richental, în 1463, după Dan Cernovodeanu.



Monede transilvănești cu capul de negru considerat valah, după B. P. Hasdeu.

de vedere lingvistic: „Dacia preistorică a fost numită de străini: Arabia, Tartaria, Tara Neagră, Vlahia Neagră, Cumania Neagră etc.”. În sprijinul acestei *negritudini onomastice și etnonimice* susține că termenul arab derivă din Sarab (numele unei caste nobilitare la daci) și că „negreața” atribuită de străini românilor este atestată de cele trei capete negre din stema Basarabilor (care nume la rîndul lui e un nume compus: bas + arabi, cînd ar trebui, după teoria lui, să fie compus din bas + Sarabi) etc. G. M. Ionescu descrie Dacia Pontică drept *Arabia Pontică* de la Istrul de Jos (Dunărea



de Jos)<sup>12</sup>. În evul mediu, în poemul *Nibelungii*, românii sînt menționați ca arabi, pentru că germanii numesc pe români în general *vlahi* și *vlahi negri*. Și slavii numesc Valahia *Kara Vlasca*, iar turcii *Kara Iflac* și Moldova *Kara Bogdania*; grecii, *Maore Vlahia*. Și, în fine, cea mai bizară etimologie, aceea după care numele Marea Neagră vine de la poporul țarmurean, care trebuia să fie negru.

Din cele trei ipoteze antropologice asupra lumii vechi în general și implicit a autohtonilor din Dacia preistorică, am insistat îndeosebi asupra ultimelor două ipoteze (cea pelasgă și cea etiopiană) pentru că acestea au dat în secolul nostru prilejul multor exagerări, diletanțice și eronate, cu repercusiuni în structura generativă și, implicit, integrativă a mitologiei române.

5. Uricii. — Ultima specie umană conform antropogoniei române sînt uricii (numiți uneori *rohmani* și *blajini*), opuși ca dimensiune și ca fire uriașilor: mici cît o șchioapă, buni, cinstiți și drepti, ducînd o viață de privațiuni, de pustnicii și sfinți. Deși în parte coexistă cu oamenii, ei sînt mențiți să înlocuiască pe pămînt spița actuală a oamenilor.

În folclorul mitic românesc uricii sînt înfățișați uneori ca primii oameni creați de Fărtați, dar lăsați în taină undeva ca rezervă a creației. Ideea *primogenității antropogonice a uricilor* contrazice însă întreaga structură generativă a antropogoniei române. Cum am constatat, pînă în prezent, creația mitică a oamenilor a fost experimentată în patru timpi mitici, prin patru spițe umane: căpeșunii, uriașii, oamenii propriu-zisi și uricii. Prima spiță antropologică a căpeșunilor a fost distrusă printr-o antropomahie între căpeșuni și uriași; ultimii au fost creați anume pentru a-i distruge pe primii. Așa se explică cum căpeșunii, făpturi aproape antropomorfe, monstruoase, bestiale, antropofage și imbecile, au fost distruși de Fărtați cu ajutorul noilor făpturi create de ei: uriașii. După ce au distrus pe căpeșuni, uriașii, care erau mai blînzi, au trăit liniștiți pe pămînt. Spița lor nu era prea numeroasă, din cauza spațiului redus pe care trăiau și din care își puteau procura hrana. Ei au umplut lumea și au început să-și construiască cetăți de pămînt. Devenind conștienți de puterea lor, s-au năit treptat și în cele din urmă s-au răzvrătit împotriva Fărtaților. creațiilor lor, socotind că astfel vor putea deveni la rîndul lor cosmocrați.

Fărtații au dus de data aceasta o luptă grea cu uriașii; luptă care ar fi putut să fie fatală dacă nu s-ar fi unit între ei; nu ar fi creat pe oameni propriu-zisi și pe urici, ca să-i ajute.

Uriașii au prins cerul de tortile lui și l-au elătinat amarnic ca să-l răstoarne cu aștele și locuința Fărtaților pe pămînt. Cerul a fost numai zgîlțit, pentru că se sprijinea în centrul lui pe arborele cosmic, în coroana căruia își avea sălășul Fărtațul și în rădăcinile căruia sălășluia Nefărtațul. De zgîlțit, numai laturile cerului au fost zgîlțite din toate încheiturile.

În *gigantomahie*, adică lupta Fărtaților cu uriașii, oamenii și uricii au sîrit în ajutorul Fărtaților. Oamenii luptînd efectiv cu uriașii, și uricii reparînd stricăciunile făcute de uriași în cer și pe pămînt. În timp ce uriașii începuseră să dărîme cerul, uricii reconstituiă în grabă *stilpii cerului*, proptind cerul de jur-împrejurul pămîntului. Atunci uriașii au prins să zgîlție stilpii cerului, doar i-or rupe și face să cadă marginile cerului pe pămînt. Fărtațul a declanșat fulgere și trăsnete și un potop care a înecat aproape pe toți uriașii. Uriașii care au scăpat de potop s-au zbatut de

moarte producînd cutremure groaznice, înclăt pămîntul s-a elătinat pe apele cosmice, gata să se scufunde. Din nou uricii, acum ajutați de Nefărtați, au început să construiască repede alți stilpi pentru sprijinirea pămîntului, pe care l-au fixat pe spinările a patru pești uriași. Așa se face că uriașii au pierit în această luptă provocată de ei. Dintre uriași au rămas însă de sămînță ici și colo pe pămînt cîteva exemplare, care au dispărut și ele cu timpul în lupta cu oamenii.

Așa se face că oamenii au pus stăpînire pe pămînt, iar uricii s-au retras la marginea pămîntului, după stilpii cerului, în ostioarele Apei Simbelei. Aici folclorul mitic le menționează încă prezența în așteptarea sorocului lor, cînd după dispariția spiței oamenilor propriu-zisi vor putea lua ei în stăpînire întregul pămînt.

Însă cum și a treia spiță umană, propriu-zisă, a căzut treptat sub puterea Nefărtaților, va fi înlocuită, după indicațiile folclorului mitic, cu uricii, pe care Fărtațul li ține în rezervă ca făpturi blajine, drepte și cinstite, cu care va putea încheia seria experiențelor antropogonice.

Toate aceste evenimente mitice în succesiunea lor istoriată și în metalogica lor intrinsecă atestă că uricii deși creați o dată cu uriașii, în ordinea intrării lor în scena vieții pe pămînt, vor fi ultimele făpturi terestre.

În aceste condiții se lămurește și de ce mitonimul *rohmani* și *blajini* am preferat pe cel de *urici*, deși după răspîndirea lui folcloristică termenul de *rohman* e primul și cel de *blajin* secundul. Să ne justificăm preferința: prin *rădăcină ur-* și prin *sufix -ic*, mitonimul *ur-ic* se opune celui de *ur-iaș* și, în consecință, subliniază contrastul dintre cele două marimi astfel exprimate. Aceasta pentru că *ur-iașii* intră prin gigantismul lor în peisajul încă neumanizat al macrocosmosului și invers, *uricii* prin micimea lor (echivalentă *licii*-lor) intră în peisajul umanizat al cosmosului redus la Terra.

De altfel paralelismele folclorului mitic din sud-estul Europei ne relevă astfel un aspect inedit al relației uric — uriaș. În folclorul bulgăresc se afirmă că *uricii succedă uriașilor*, deși au fost creați înaintea oamenilor. Fapt mitic care datorită tot folclorului bulgar face să fie tratați uricii ca și cum ar fi succesorii oamenilor. Iar în folclorul mitic din estul Europei, la ruteni, uricii succedă oamenilor.

Dacă înregistrăm toate variantele onomastice ale uricilor prin *rohmani* și *blajini* și le cartograficăm, ne dăm seama de răspîndirea mitonimului pe teritoriul și în afara teritoriului României.

Mitonimul *blajin* nu are nici o variantă onomastică. În schimb mitonimul *uric* are o singură variantă, *uricel* (menționată în basmele muntești, termen care în accepțiunea lui onomastică înseamnă un erou de basm de două ori mic, deci o făptură foarte mică). La rîndul lui mitonimul *rohman* prezintă în schimb o gamă diversă de variante și anume: *roemani* sau *rogmani* în Bucovina și Moldova, *ragmani* în Maramureș, *rugmani* în Bistrița-Năsăud și *rahmani* în Bucovina, la huțuli.

Ce înseamnă la origine fiecare mitonim: *uric*, *rohman* și *blajin*? Ipotezele etimologice stabilite pînă în prezent nu lămuresc toate aspectele mitice ale termenelor.

Etimologia mitonimului *uric* pare a fi mai puțin controversată.

Mitonimul *blajin* prezintă numai două ipoteze: una slavă și alta tracă. Ipoteza slavă se referă la termenul *blajin* care înseamnă *evlavios*. Lazăr Șăineanu susține că este „un epitet care are un caracter cu totul

general, ceea ce exclude orice aluziune mitică<sup>19</sup>. Termenul de blajin deși slav este adoptat numai de români în Moldova, slavii îl folosesc pe cel de rohman. Ipoteza tracă a lui Constantin Daniel<sup>20</sup> prezintă pe blajini ca pe niște *homines religiosi* sau *abioi*, cum îi descrie Homer în *Iliada*. Acești abioi nu sînt scîi, cum afirmă Strabon, deoarece Homer nu pomeneste în nici un fel de scîi în *Iliada*. Abioii sînt de origine traco-getică. Numele lor dat de greci, a-bioi, înseamnă „cei ce duc viață pașnică, civilizată” (a + bioi = „fără forță”, „fără violență”), deci oameni blajini. Istoricii greci considerau pe abioi drept hiperboreeni, dar Homer în *Iliada* nu-i pomeneste ca hiperboreeni. În aceste condiții, susține C. Daniel, abioii sînt traco-geti, adică nord-dunăreni, carpatiei. Cum agatirșii au fost considerați de antici *homines religiosi*, C. Daniel asimilează pe agatirși cu abioii. Ceea ce înseamnă că numele de blajin e un termen slav acordat unui mit traco-get despre o sectă religioasă din Carpați. Ipoteza fondului latin al termenului blajin, a lui Adrian Șuștea<sup>21</sup>, susține că blajinii se mai numesc și *albi*, metaforă care exprimă „înaltul lor grad de puritate și spiritualitate”. În sprijinul tezei aduce drept argument *Răspunsurile la Chestionariul lui N. Denysianu, Iliada* lui Homer, *Geografia* lui Strabon și coincidența obiceiului mîncădului, care se face luni după Paști, sub numele de Paștele mic.

În schimb, mitonimul rohman e confruntat de mai multe ipoteze, pe care le prezentăm în succesiunea lor logică, nu cronologică: ipoteza latină, enunțată de Elena Niculiță-Voronea<sup>22</sup>, după care numele rohman e o formă alterată din apelativul roman. Ipoteza a fost preluată de Th. Speranția<sup>23</sup>, care îl derivă din apelativul român; ipoteza indiană emisă de I. J. Hanus, după care termenul rohman e un fel de metateză a termenului *brahman*, adică „om sfînt”. Nicolae Cartojan<sup>24</sup> consideră de asemenea termenul rohman o formă coruptă a prototipului brahman. La fel Vasile Bogrea<sup>25</sup>, cînd e vorba de o anumită categorie de brahmani. Tot așa Andrei Oșteanu<sup>26</sup>, care îi consideră un neam de nagomudres, echivalenți gymnosofista-ilor; ipoteza arabă a lui H. Fr. Kaindl<sup>27</sup>, conform căreia cuvîntul rohman înseamnă „blajin”, „blind”.

Cea mai veridică, mai sugestivă și mai inedită ipoteză este însă a lui Gabriel Ștrempel<sup>28</sup>, care poate fi numită ipoteza literară apocrifă rusă.

În baza unei legende românești care circula în Maramureș, Bistrița-Năsăud și Bucovina, ce i s-a părut curioasă prin conținutul ei, deși avea contingențe cu legenda din Romanul lui Alexandru Macedon, Gabriel Ștrempel își propune să stabilească originea acestei legende și cine ar fi fost blajinii? După un excurs teoretic în care trece în revistă cîinci legende cu variantele lor care circula în România și cu interpretările cărturarilor români, reiese din aceste legende că rohmanii erau un popor migrator nedeterminat etnic: români care au fugit de popoarele migratoare; români colonizați peste mare înainte de a fi creștini; fîpturi ce tin de cultul morților; fîpturi mîrfice create de buțul și, în fine, urmașii lui Sith care trăiesc în preajma „raului pămîntesc”. Nemulțumit de toate aceste interpretări, Gabriel Ștrempel descoperă un text necunoscut specialiștilor în literatura apocrifă, nîc de B. P. Hasdeu, N. Drăgan, Moses Gaster, N. Cartojan și nîc chiar de Simion Fl. Marian, din colecția căruii manuscrisul a fost achiziționat de Academia Română. E vorba de *Cetania lui xeti Zosima*, tradus din limba rusă, în secolul al XIII-lea, de un tîlmaac necunoscut, text a cărui circulație a fost redusă și probabil oprită din con-

derente de inoportunitate pentru biserica oficială. Redăm acest text în rezumatul alcătuit de Gabriel Ștrempel:

„Un carecare călugăr Zosima s-ar fi retras în pustie, dormi să știe cum trăiesc rohmanii. Dorința i-a fost îndeplinită și, într-o bună zi, leșed din peșteră, a plecat la drum, fără să știe încotro se îndreaptă”. După multe zile istovitoare, călătorind fie pe spatele unei fiare, fie pe aripile vîntului, ar fi ajuns la marginea Ermilisului, pe care l-a trecut cu ajutorul unor arbori, ce s-au plecat în fața lui ca niște *puști verzi*. Pe malul celălalt a văzut un om gol și apoi alții, nelucrați în noul venit. Zosima, știind că Ermilisul nu putea fi trecut de nimeni, și-a dat seama că are în fața sa rohmanii. De altfel aceștia, liniștiți de un inger, l-au luat în grija lor și l-au hrănit cu sucul dulce al rădăcinilor arborilor, ce curgea ca o apă. La rugămintea lui Zosima, unul dintre rohmani i-a dezvăluit originea și felul lor de viață: se trag din cetatea Ierusalimului. Cînd prorocul Ieremia a poruncit risipa cetății, cerînd tuturor să se pocăiască, părintele lor, care era rege în Ierusalim și se numea Rohman, fiul lui Asaf, l-a ascultat pe proroc și a poruncit casei sale să se abată de la faptele rele. După moartea lui Rohman s-a ridicat însă un alt împărat în Ierusalim, din alt neam, al cărui oameni nu respectau poruncile lui Ieremia. Și pentru că urmașii lui Rohman nu voiau să se amestece cu ei, noul împărat i-a chemat la sine și le-a poruncit să bea și să mînhă cu noi stăpîni. Credincioși dovezilor de pocăință ale lui Rohman și refuzînd invitația noului împărat, aceștia i-a aruncat în închisoare. Însă în chiar aceeași noapte, se spune în text, s-a ivit o lumină puternică în tîmniță și un inger l-a luat de pîr, i-a scos afară și, așezîndu-i pe un nor, l-a dus în țara unde se găsește. Textul explică mai departe cum trăiesc, cum se hrănesc, cum locuiesc cu femeile lor, cum în cele din urmă mor și cum același inger l-a dus din nou pe Zosima în peștera lui. I-a așezat pe masă o carte „cu viața blajinilor și mincare adusă de pe tîrîmul lor, apoi a dispărut. În locul ingerului s-a ivit diavolul, cu amenințări teribile la adresa lui Zosima, pentru că a umblat la rohmani, și la adresa tuturor acelor care ar citi cartea adusă de acolo. Zosima ar fi trăit încă 38 de ani și a trimis în lume această povestire”<sup>29</sup>.

Textul românesc al *Cetaniei lui xeti Zosima*, după Gabriel Ștrempel, este o traducere cu puține modificări a legendei rohmanilor, înghesbată după un text mai vechi, din secolul XIV, sau mai nou, din secolul XVIII.

Semantismele onomastice ale termenilor: uric, blajin, rohman, nu relevă totdeauna aspectele particulare și funcțiunile esențiale ale personajelor mîrfice din folclorul mitic românesc. Numai dacă considerăm aceste personaje care depun o activitate mitică drept „afiate”, în bîtele populare, desprindem rostul lor întîm în economia mitologiei române.

Uricii trăiesc în afara perimetrului terestru locuî de oameni, la marginea pămîntului, în Ostroavele albe ale Apei Simbatei, pe un Alt tîrîm, la care se poate trece cu ajutorul unui arbore mîrfic (*brodul sfînt la români*). Oriunde ar trăi, tîntul lor este extralumesc, o insulă ideală, un tîrîm utopic, în care duc o viață permanent fericită, deoarece nu au nevoie de nimic omeneș, nici haine, nici casă, nici distracție. Singura lor preocupare este să tîmă posturi și să se roage. Ei, în alți termeni, un model utopic de viață, al unei lumi fără contradicție, asemenea și totuși senină, care parecă transpune în plan popular ceva din utopiile antice despre o insulă izolată de lume, cu o viață patriarhală, gerontocratică, dominată de o mitologie apocrifă.

Cu personaje mitice, urici îndeplinesc trei funcțiuni mitice aproape unanim acceptate de cercetători:

— de participanți indirecti la cosmogonie, și anume la întărirea cerului cu stâlpi de piatră scumpă furnizați de ei și cu stâlpi tot din piatră scumpă pentru susținerea pământului pe apele cosmice. *Stâlpii cerești* i-au așezat la marginea cerului, unde Apa Simbetei înconjoară pământul de trei ori ca un șarpe încolăcit, iar stâlpii pământului i-au fixat pe patru pești mari care înocă în apele cosmice. Uricii au grijă de întreținerea acestor două perechi de stâlpi până la „coada vechului” și sînt socotiți participanți continui la soteriologia mitică, la *salvarea speciei umane*, prin posturi și rugăciuni. De aceea sînt uneori considerați *semidivinități*, alături homines religiosi. Ajută sufletele morților în Marea Trecere de pe *Lumea aceasta* pe *Lumea cealaltă*, zădărniciind toate piedicile pe care le ridică în calea lor *Vămile văzduhului* și *Apa Simbetei* (care se mai numește și *Apa morților*).

Pentru aceste servicii aduse sufletelor morților, românii le-au consacrat un cult discret într-o sărbătoare modestă: *Paștele blajinilor* sau *Paștele roșmanilor*, sărbătoare care alcătui în trecut un complex de rituri și practici din care s-au păstrat numai relice etnografice și reminiscențe folclorice și anume: prima luni după Duminica Tomei, care era, de fapt, *Lunea morților*, consacrată pomenilor pasale (la români numai simbele erau închinat pomenilor morților) a căpătat cu timpul numele de *Paștele morților*. La acest *pseudo-Paște* femeile se duceau la cimitir, bocau la morminte, împărțeau pomeni peste morminte, ouă roșii și colăcei. Nu împărțeau vin, însă dădeau drumul pe ape curgătoare la coji de ouă roșii și fărîmături de colăcei, ca să se poată înfrupta cit de puțin și blajinii în lumea lor de Paște lor. Blajinii ajută constant pe oameni să fie buni și drepti, *combătînd escatologia lumii* sau dispariția lumii provocată de răutatea devenită între timp tot mai activă a Nefertatului pe pământ. Luptă împotriva marilor distrugerii, a cataclismelor universale, „cutremure, diluvii, sefundarea pământului în apele cosmice, căderea cerului și a astrelor pe pământ, întunecarea soarelui și a lunii, incendii cosmice sau înghețarea lumii”. În mărîmnia și grația lor spirituală își oferă ajutorul pentru a preîntîmpina dispariția universală a omenirii prin rugăciuni și posturi îndelungi în genunchi. Nu vor să încheie antropogonia cu ei, chiar dacă după ei ar veni o nouă „primăvară cosmică”.

6. Antropogonia pseudodivină. — Această antropogonie, considerată de gradul doi, este o altfel de explicație mitică a apariției omului pe pământ. În procesul enunțării asupra destinului speciei umane au apărut unele idei mitice și credințe care au căpătat o fundamentare ideologică în totemism. În esența lui totemismul susține că omul descinde din plante și animale, că între toate acestea fipturi există o cosubstanțialitate stihială care le dă unitate și viață în lume. Totemismul e dublat de *tabuism*, care fundamentează pre-ritualul fiecărui pre-mit totemic.

Folclorul mitic al tuturor popoarelor se face ecoul și al acestei concepții pre-mitologice despre originea vegetală, animală, obiectuală a oamenilor.

7. Calendarul helietermic precesional. — Între *antropogonia mitică* și *antropogonia științifică* există legături gnoseologice și epistemologice care relevă pe lingă *continuitatea de gândire mitică* în diferite stadii culturale și *unitatea dialectică a soluțiilor contradictorii în mitologie*.

Așa cum se degajă din acest capitol, teoria noastră a *antropogoniei repetate* în cicluri de perfectare succesivă a cel puțin patru *spise umane* anticipează pe plan mitic teoria *antropogenezei multiple* și a *ciclizării civilizațiilor*, care se sprijină pe date astronomice, climatologice și antropologice. În ce constă antropogeneza multiplă și ciclizarea civilizațiilor? I. C. Drăgan consideră antropogeneza multiplă și ciclizarea civilizațiilor drept *efectul mișcării precesionale* axei pământului care determină un *calendar helietermic precesional*. Cu propozițiile: „le troisième mouvement, moins connu ou complètement ignoré, le mouvement de précession, effectué par l'axe de la Terre, incliné de 23 degrés et quelques minutes; ce mouvement ressemble à celui de l'axe de la toupie, quand elle a perdu de sa vitesse initiale qui la tient à la verticale. La Terre effectue ce mouvement en 26 000 ans environ, à une vitesse d'avancement d'un degré chaque 72 ans. Les conséquences qui dérivent de la position de la Terre et de ses surfaces exposées au Soleil sont bien évidentes dans les changements du climat et dans l'alternance des conditions favorables et défavorables à la vie. A la suite de cette inclinaison progressive de l'axe de la Terre, les bandes annulaires où se produisent les conditions favorables à la vie humaine se déplacent elles aussi; ce sont des bandes qui entourent le Globe, mais ne sont pas parallèles à l'Equateur.”

Sur une telle bande — c'est-à-dire en plusieurs points de la Terre simultanément — est né l'homme: voilà l'hypothèse de l'anthropogenèse multiple ou de la polygenèse humaine. Le développement des cultures et des civilisations a lieu dans des périodes de 13 000 ans, suivies par d'autres périodes de 13 000 ans, moins favorables, et on obtient ainsi des cycles de 26 000 ans chacun. Je suppose donc que l'histoire de l'humanité pourrait être mieux expliquée si l'on tenait compte de ce processus de „cyclisation” des civilisations, superposées l'une à l'autre et formant des couches que la science saura documenter un jour.

En partant de ces données qui relient les temps historiques à l'astronomie et à la géologie, je crois que l'idée de la polygenèse humaine se trouve renforcée et qu'il n'est pas trop risqué de soutenir qu'en Europe aussi, à un certain moment, il se produisit une anthropogenèse en plusieurs points simultanément” 20.

Pentru a completa teoria antropogenezei multiple și a ciclizării civilizațiilor, trebuie să menționăm că, fiind vorba de un număr indefinit de cicluri helietermice în istoria planetei „Pământul”, antropogeneza devine *inevitabil indefinit repetabilă*, de la o etapă helietermică la alta. Dar *decine perfectibilă* și, în cadrul repetabilității ei, multiplă într-un ciclu helietermic. În acest caz *ciclizarea civilizației* este o repetare a civilizației în noi condiții helietermice de transformare. Trei reține că în cadrul fiecărui ciclu calendaristic helietermic antropogeneza se deplasează în timp astronomic în aproximativ 16 000 ani și în spațiu terestru dintr-o emisferă în alta.

În concluzie, *intuiția mitică a antropogoniei repetate*, după poporul român, relevă indirect crizantul lui larg de *existență preîntîmpinată*.



1. Mitogeneza și etnogeneza. Etnotonusul mitic. — Etnogonia poate fi considerată un aspect particular al antropogoniei. Rostul ei este să prezinte și să descrie *mitologia subiacentă* a evenimentelor care relatează despre nașterea unei comunități etnice sau despre istoria părților constitutive ale unor comunități etnice<sup>1</sup>. În alți termeni, etnogoniei nu-i incumbă să degaje realitățile istorice camuflate sau transfigurate în mituri, legende mitice și tradiții mitice despre etnogeneza. Ceva mai mult, nici aspectele care leagă spiritual etnicul de etnologic, de pământul natal, autohtonismul spiritual de etnologia etnică, aboriginitatea, indigenatul, nativul sau băștinatul de etnogeneza. În aceste condiții mitogeneza este un aspect particular al *culturogenezei*, care la rândul ei este sufletul etnogenezei.

Unele explicații etnogenice se confundă cu sau repetă în esență lor pe cele antropogenice. Explicațiile acestea sînt proprii marilor popoare creatoare de cultură și civilizații. Ele confundă originile speciei umane cu originile apariției marilor lor etnii. În ceea ce privește popoarele mijlocii și mici se ivește diversitatea de explicații etnogenice în ansamblul lor contradictorii și discutabile.

În ambele cazuri însă etnogonia începe indeosebi cu istoria strămoșilor eroizați sau divinizați, care au organizat și propulsat viața mitică a popoarelor lor.

Între procesul *etnogenezei istorice* reale, consemnate de istoriografia oficială de stat, internă și externă și între *etnogeneza mitică* nu există o evoluție paralelă și explicită. Totul se reduce, în cele din urmă, la *convergența lecturii interdisciplinare* a documentelor istorice concomitent cu cele mitologice. Altfel nu se poate lămurii structura mitologiei subiacente, a miturilor, legendelor și tradițiilor la care ne referim. Etnogeneza urmărește factorii naturali ai etnotonusului vital, componentele etnogenezei de ordin biologic (comunitățile etnice care se intramestecă formînd o *supracomunitate etnică*) și cele de ordin cultural (limba, credințele, datinile și tradițiile), precum și: locul geografic, timpul istoric, cauzele și formele reale ale etnogenezei și, în fine, modul cum se reflectă istoriografic în conștiința comunității etnice motivația etnogenezei. Adjudecarea unei etnogeneze în istorie nu este atît în divergența surselor, a documentelor istorice, cît mai ales în interpretarea lor general-obiectivă.

În ceea ce privește etnogonia, deci apariția și dezvoltarea unui sub-sistem de mituri, legende sau tradiții istorice ale unui popor recunoscut mai apoi, ea are, un tînc de factorii naturali descriși, ci de factorii supra-naturali, de *etnotonusul mitic* al *popoarelor* intrate în etnogeneza, de credințele, datinile și tradițiile substratului lor mitic, *resemnificate* și consemnate mai apoi în *alstratul* și *stratul mitic*.

În fond etnogonia este un proces relativ indefinit (careare un început, o culminare și un sfîrșit, echivalent cu moartea etnică) și, implicit, *culturogeneza* și *mitogeneza*, ca părți constitutive ale etnogenezei, sînt tot indefinite. Pentru că *etnogonia* (*etnologică etnogeneza*), putem spune că și *etnogonia* e *permanență* în conștiința popoarelor. Un popor se naște, renaște și re-renaaște etc. Etnogonia se îmbogățește mereu cu mituri noi, care se adaugă la cele vechi, mărind astfel palmaresul mitologic al poporului receptacul.

În cele ce urmează ne referim la abordarea unei *etnogonii „științifice”*, a unei interpretări complexe, conform unei lecturi interdisciplinare a materialelor de teren în comparație cu *etnogonia „literară”* corespunzătoare, creată de cărturarii popoarelor în procesul renașterii lor culturale sau al revalorificării constante a patrimoniului lor cultural.

Pentru a ajunge la *interpretarea științifică a etnogoniei populare*, în cazul românilor trebuie să parcurgem întregul proces istoric de restructurare a istoriei *nescrise*, a *etnoistoriei*, a *retrognazelor istorice*, a *ucroniei*. Herodot nu descrie etnogonia dacilor. Abia Mircea Eliade se ocupă de ea și de unele aspecte ale *etnogoniei* unor țări românești, în speță a Moldovei, după izvoarele mitografice antice și medievale. E importantă pentru noi *etnogonia poporului român în ansamblul lui* și a unor țări românești luate în parte: *Ardealul, Moldova și Muntenia*. Și, ca o implicație de istoriografie mitică, și etnogonia unor cetăți, orașe sau sate, cu și a etnoțiilor de așezăminte spirituale.

2. Etnogonia dacilor. — Etnogonia dacilor poate fi receptată din epoca bronzului și mai ales a fierului, dar fiind că în acest interval de timp se face trecerea de la protodaci la daci, iar în ceea ce ne privește pe noi, trecerea de la protomitologia dace la mitologia daci.

Mircea Eliade abordează etnogonia dacilor din perspectiva unui semantism mitologic<sup>2</sup>. Într-un studiu consacrat „semnificației religioase a numelui etnic”, Mircea Eliade discută *semnificația etnogonică a numelui dac* (în cap. „Dacii și lupii”, din *De la Zalmoxis la Genghis Han*). După ce trece în revistă ipotezele emise în legătură cu numele dacilor (*asemănarea cu lupii*, numele unui grup de fugitivi care se comportă ca lupii, capacitatea de a se comporta ca lupii), presupune că numele se datorește unui zeu sau strămoș mitic *lykomez* sau unei confrăți de lupători, cu epitetul *ritual de lupi*, pentru că purtau blăni de lupi și măști de lupi și erau posedăți în luptă de *furor lykanthropus*, asimilat psihobiologic cu *furor heroicus*. Așa se explică „transformarea unui epitet inițial de lupători în eponim etnic”<sup>3</sup>. Mircea Eliade constată că în Europa lupul a jucat un rol important ca *eponim etnic la romani, la daci și la germani*, precum și că deosebirile între semnificațiile mitologice ale eponimului la cele trei popoare tînc de *modelele mitice* elaborate în parte de fiecare dintre ele.

3. Mitul etnogonic al lupului. — Eponimul etnic relevă pentru daci *mitul etnogonic dac*. Lupul apare figurat în standardul dac ca *emblemă a strămoșului lykanthrop al confrății războiului dace*. În riturile și ceremoniile războinice sezoniere daci își puneau măști de lupi, care le stîrneau instincte de carnasieri; de asemenea în „dansurile executate înainte de plecarea la război”. În aceste datini, e lesne să înțelegem de ce „strămoșul mitic lykanthrop (...) a fundamentat misterul înfierii (...) acțiunea a devenit mai tirșu un *model paradigmatic de înfier*”<sup>4</sup>. Și subliniază ideea: „este semnificativ că singurul popor care a reușit să învingă definitiv pe daci, care le-a cucerit și colonizat țara și le-a impus limba a fost poporul roman: un popor al căru *mit genealogic* s-a constituit în jurul lui Romulus și Remus, *copiii zeului lup Marte*, alăptați și crescuți de *lupoica* de pe Capitoliu.

Regatul acestor acestei cuceri și acestei asimilări a fost nașterea poporului român. În perspectiva mitologică a istoriei, s-ar putea spune că acest popor s-a născut *sub semnul Lupului*, adică predestinat războaielor, invaziilor și migrațiilor. Lupul a apărut pentru a treia oară în orizontul mitic al istoriei daco-românului și al descendenților lor. Într-adevăr, principalele române au fost întemnițate în urma marilor invazii ale lui Genghis Han și a succesorilor săi. Or, mitul genealogic al genghishanizilor proclamă că strămoșul lor era *un lup cenușiu care a coborât din Cer și s-a unit cu o câprioară (...)*<sup>12</sup>.

La cele spuse de Mircea Eliade se cuvine să adăugăm că în toponomastica și onomastica română termenul de *lup* se găsește bine reprezentat, atât în forma lui latină, cât și slavă *vîlc*. Este de ajuns să parcurgem un dicționar toponomastic și altul onomastic pentru ca să ne convingem de frecvența lui reală. Dar lupul persistă și în alte forme ale culturii populare: în *melicoina populară*, în *meteorologia populară*, în *folclorul juridic*, în *folclorul coregrafic*, în *folclorul ludic* și în *calendarul superstițiilor populare*. Această masivă prezență în superstiții, credințe, datini și tradiții pledează pentru *ereditatea temei lykantropeice* în mitologia română, se înțelege într-o formă involuată față de modelul mitologic dac.

4. Etnogonia daco-romană. — Etapa a doua a etnogoniei autohtone se fundamentează pe simbioza poporului dac cu populația romană, legionari și veterani, oameni din administrația provinciei Dacia. Mitul simbiozei între daci și romani se sprijină pe alte două *mituri statale romane*: pe mitul *conciliatio romanorum* și pe mitul *Daciei Felix*. Ne-au rămas despre *mitul Daciei Felix* câteva metafore și o elizie jubiliară de epocă.

Etnogonia daco-romană constituie începutul unui proces etnogonic mai complicat, cel al *etnogoniei române*.

5. Etnogonia română. — După George Călinescu, *etnogonia poporului român* se reduce pe plan legendar mitic și cult literar la *mitul lui Traian și al Dochiei*, care reflectă și „simbolizează constituirea însăși a poporului român”. În literatura română acest *mit etnogonic literaturizat* a făcut carieră strălucită mai ales în secolul al XIX-lea. Dar să urmărim teza lui George Călinescu: *mitul lui Traian și al Dochiei*, „a înscut pe romanticii noștri în frunte cu Gh. Asachi, care e primul *getizant*. Propriu-zis circula în *colinde* numele de Traian, de Dochia, de Dochiața. Gh. Asachi a răspândit povestea Dochiei, fata lui Decebal, urmărită de Traian și prefăcută de Zalmoxe la rugămintea ei în stîncă spre a scăpa de urmăritor. *Mitul pare apocrif*, dar se prelungea că în 1877 — 1878 în [jud.] Neamț cutare bătrîn știa de Dochiața lui Dochel, fugită de Ceahlău ca păstorită și prefăcută „a oitei ei în stîncă de către Măicu Preclisă. Pe înălțimea Ceahlăului aproape de vîrf se află și astăzi o stîncă înșită în mijlocul unei mici pășuni și avînd în jurul ei câteva bulbucături pietroase, pe acea stîncă o închipuiește tradiția pe Dochia, iar prin bulbucături închipuiește oiteile. De n-ar fi această formă a bismului decât un răsunset al legendei lui Asachi și totuși mitul a luat consistență și stăpînește conștiințele”<sup>13</sup>.

6. Legende etnogonice despre: Dochia, Transilvania (Ardeal), Moldova, Țara Românească. — În *Descrierea Moldovei*, Dimitrie Cantemir prezintă două informații care infirmă *aparența apocrifă* a mitului lui Traian și al Dochiei.

În această lucrare Dimitrie Cantemir se referă întâi la o construcție megalitică de ordin strategic a împăratului Traian în Dacia. E brazda care-i

poartă numele: „Brazda lui Traian”, sau *Valul lui Traian* (Fossa Traiani Imperatoris) sau „Troianul”. În legătură cu Valul lui Traian s-au emis următoarele ipoteze: prima mitografică (a lui D. Cantemir), a doua istorică (a istoricilor actuali) și ultima, sociologică (a lui Ion Donat)<sup>14</sup>.

Legenda Babei Dochia prezintă două secvențe epice care s-au păstrat separate, dar care se completează reciproc, și care abia reîntregite își relevă caracterul lor etnogonic.

Prima legendă sustine că Dochia, fiica regelui Decebal, a înaintat în fruntea unei oștiri, spre Sarmisegetuza, în ajutorul tatălui ei asediat în cetate. A ajuns prea tîrziu, ca să despresoare cetatea, a fost și ea înfrîntă de armata lui Traian și a fugit cu resturile oastei în munți, spre răsărit. Împăratul Traian, care a văzut-o luptînd și i-a plăcut curajul și frumusețea ei, a urmărit-o cu o parte din oaste și cînd a fost aproape să o prindă, oastea dacă s-a rupt în două, o parte a ținut piept și alta s-a retras în munți cu prințesa Dochia. Înfrîngînd pe ostașii prințesei, împăratul a înaintat în munți în căutarea Dochiei, care, văzîndu-se că și prinsă, ordonă ostașilor ce o însoțeau să o lase singură să urce culmile, derutînd pe urmăritori. Dochia rămasă singură s-a ascuns după o stîncă, a căluz deznădăduită în genunchi și a rugat pe Zalmoxe, zeul zeilor, să o apere, să nu o lase să fie pingărită de împărat. Și atunci Dochia a fost prefăcută într-o *bătrînă ciobănișă*, cu cîteva oi lingă ea. Oastea romană cu împăratul în frunte s-a oprit în fața Dochiei transformate în bătrînă și Traian a întrebat-o dacă a văzut încotro a fugit prințesa dacă. Baba Dochia i-a arătat cu toiagul spre miazăzi. Și împăratul Traian a purces într-acolo. Și a rămas Baba Dochia stăpînă pe ținutul acela, și de-atunci poate mai trăiește încă în munți<sup>15</sup>.

A doua legendă este aceea relatată de Dimitrie Cantemir.

Dar Dimitrie Cantemir se mai referă și la *legenda mitică a Ceahlăului*. După dînsul, numele de *Ceahlău* vine de la termenul elin *κρυος* care înseamnă *stîlp, coloană a cerului sau axiz mundi*. Ceahlăul, cel mai înalt munte al Moldovei, are un vîrf „în formă de turn înalt. (...) În virful acestui turn se vede o statuie foarte veche, înaltă de cinci stînjieni, reprezentînd o femeie bătrînă, înconjurată, dacă nu mă înșel, de 20 de oi, iar în partea naturală a acestei figuri femeiești curge un izvor nesecat de apă. Într-adevăr, este greu de a decide dacă în acest monument și-a arătat cumva natura jocurile sale sau dacă este format astfel de mina cea abilă a vreunui maestru. Statuia aceasta nu este înfiptă în nici o bază, ei formeză una și aceeași masă compactă cu restul stîncii, însă de la pîntece în sus este liberă. Probabil că această statuie a servit odată de idol pentru cultul păgînesc”<sup>16</sup>.

Statuia înconjurată de pietrele care semnifică oile ei este, după legenda mitică moldovănească, închipuirea Babei Dochia, împietrită cu cele 20 de oile ale sale, pentru că a sfidat puterea întemperiilor declanșate de zeul *meteorologiei populare*. Legenda e însoțită de tradiții străvechi a sărbătorii primăverii prin așa-zisele „zile ale babelor”. În *superstițiologia populară* din zilele 7 zile ale babelor este prevestitoare de vreme bună și noroc pentru cei ce si le-au ales ca soroc cu o săptămîină înainte.

În ce constă substratul mitic al acestor două legende? Numai în personajul de legendă Dochia? Sau și în alte elemente comune ale celor două legende?

În aceste două legende cu prințesa Dochia se întîmplă două metamorfoze: prima, provocată de rugămintea ei către Zalmoxe de a se transforma într-o bătrînă păstorită pentru a scăpa de împăratul Traian, și a doua, transformarea Dochiei într-un *stei de piatră* și a oitei ei în

stăni, în urma sfidării zeului Gebeleizis, stăpin al interperiorilor la daci. Iar ca o consecință a primei metamorfoze, *prințesa Dochia* a oprit în Carpații Orientali înaintarea oastei imperiale, salvând resturile armatei ei dace răvășite de război și ca o consecință a celei de a doua metamorfoze *Baba Dochia*, conform datinii străbune, a fost zeificată de urmași și i s-a adus, cum spune Cantemir, „un cult păgănesc”.

*Etnogenia românilor* devine astfel o *replică mitică a etnogenezei românilor*. Etnogeneza românilor, ca proces complex și îndelung, se desfășoară în prima ei fază în rețea reticulară de micro- și macrounități românești.

Prin „țara românească” înțelegem trei forme relativ diferențiate sub raportul structurii lor statale românești, al particularităților economico-geografice și al integrării lor într-o unitate istorică atotcuprinzătoare a poporului român:

1) prima formă e a unităților mici de viață etnoistoică locală, numite pur și simplu „țări”, formate imediat după retragerea administrației și armatei romane, în depresiunile intra- și extracarpatice. Printre *unitățile social-politice semistatale cu regim autonom*<sup>12</sup>, deci liber, aceste „țări” sînt mai întâi de tipul judiciilor, mai apoi cnezatelor, voievodatelor și „republicilor”, de care mai târziu pomeneste Dimitrie Cantemir.

Numele acestor *unități semistatale românești* ce căpătesc Carpații pe dinăuntru și pe din afară, în depresiuni intra- și extracarpatice, reflectă de cele mai multe ori numele individuale sau colective ale celor care le-au întemeiat, civilizat sau salvat de la mari primejdii.

Fiecare asemenea microunități semistatală a fost opera unui erou eponim sau socionim, care pe plan mitologic a căpătat *caractere carismatice*. Nu cunoaștem pînă în prezent decît cîteva legende mitice și tradiții istorice referitoare la întemeietorii acestor *stătuțe autonome*. Puținele mitonime păstrate despre ele, conservate de tradiții române, le vom relata cu titlul de referințe parțiale, pentru că înțelegem să subliniem *importanța istorică sau istorică* a eroilor eponimi sau socionimi, civilizatori sau salvatori ai microunităților etnice românești. Cîteva exemple: numele Țara Birsei vine de la numele Birsan al unui cioban întemeietor al primei așezări pastorale; Țara Vrancei vine de la numele de familie al Vrîncioșiei (o bătrînă cu șapte feciori care au ajutat în luptă pe Ștefan cel Mare); Țara Pădurenilor vine de la numele profesiei celor care lucrau la pădure în munți; Țara Lotrului, de la o comunitate de lotri din Cheile Oltului etc. Eroismul eponim sau socionim poate fi demonstrat nu numai legendar, așa cum a fost conservat în memoria sătească a bătrînilor buni și înțelepți (care au ajuns pînă aproape de vremea noastră), dar și în scriptele de cancelarie domnească, boierească și mănăstirească, și în informațiile de teren ale cercetătorilor culturii populare române.

În fond, microunitățile semistatale social-politice nu erau rezultatul unei descompunerii etnice, ci al unei recombinații din fragmentele teritoriale lăuate de părăsirea administrativă și militară a Daciei de Aurelian; al unei *restructurări etnice* prin ceea ce avea mai statornic, mai reprezentativ poporul daco-roman în procesul lui de romanizare. Microunitățile semistatale românești nu erau eminentemente rurale, ci în majoritatea lor *urbano-rurale* (Țara Birsei axată pe Brașov, Țara Făgărașului pe Făgăraș, Țara Hațegului pe Hațeg, Țara Dorneilor pe Vatra Dornei etc.), și în minoritatea lor *ruralo-urbane*, axate pe sate ce tinduseră să devină urbe. (Prin urban trebuie să înțelegem pentru perioade respective *citadină*.) Ele reprezintă în prima lor fază *unions de obști colective* și, imediat în faza a doua, *formațiuni semistatale*, cu statut autonom, cu straturi sociale, instituții

socio-culturale, cu *organizare paramilitară* dacă nu chiar militară, cu un *cult al eroismului conducătorilor militari* și justițiar grefat pe gerontolatrie îndătinată chiar din perioada romană prin veterani rămași la glie;

2) a doua formă e a țărilor românești, unități mari de viață etno-istorică, echivalente a ceea ce mai apoi s-au numit *provinciile istorice*: Muntenia, Transilvania, Moldova;

3) și a treia formă este Țara Românească, în accepția ei globală de țară mare, atotcuprinzătoare a provinciilor istorice românești; însă cel mai interesant și semnificativ *aspect etnonimic în literatura română* îl constituie miturile țărilor române: al Transilvaniei sau Ardealului, al Moldovei și al Valahiei.

*Mitonimul Ardeal* este explicat prin două categorii de ipoteze etimologice: unele savante și altele populare. Ne referim la aceste ipoteze etimologice pentru a desprinde din confruntarea lor explicația unei *istorii mitizate* sau a unui *mit istoriat* al părții centrale a *Terrei Valachorum*.

B. P. Hasdeu întreprinde o analiză etimologică a etnonimului Transilvania în legătură cu etnonimul Ardeal. După ce descrie ce este Ardealul, din ce părți este compus (înăuntru: din Țara Birsei, Țara Oltului, Țara Hațegului etc.) și cu ce se mărginește: „pre la marginile Ardealului alte țări mai mici, carele toate se țin de dinșu și sub ascultare a ei sînt”; critică unele etimologii latine și celtice ale cuvîntului Ardeal susținînd propria lui etimologie. Iată cum: „lăsînd la o parte derivațiunile celtice latine și celtice ale cuvîntului [Ardeal] (*Lexicon Budanum*, Möckesch, Dr. Marienescu, Vaillant etc.). Ele sînt serioase. Ardeal este din punct de vedere etimologic maghiarul *Erdély*, care vine la rîndul său din *erdő* „silva”. După cum a noastră Țara Muntenescă sau Muntenia, „Alpina”, se zice în actele latine ungurești din veacul de mijloc „Trans-Alpină”, tot așa în loc de „Silvania” s-a zis atunci „Trans-Silvania”. Numele curat românesc, înainte de primirea termenului maghiar, cată să fi fost „*Codrul*”, pe care ungurii, așezîndu-se în Pannonia, îl tîlmăciseră prin Erdély, iar românii apoi, uitînd originalul lor propriu, numele cel de baștină, s-au mulțumit a imprumuta traducerea. O parte din Transilvania se va fi numit *Codrul*; Moldova avusese și ea un ținut *Codrul*, în Țara Românească *Codrul* este județul Teleorman; *Codrul* este o parte din Banat, ai cărui locuitori se zice *codreni* etc.”<sup>13</sup>. Toponimul *codru* devine astfel un etnonim românesc, care de altfel corespunde extremei împăduriri a țărilor române și implicit reflectării lui într-o *mitologie botanică* atât de complexă cum este aceea românească.

Nicolae Densușianu susține că Ardealul are o origine mai veche decît cele stabilite pînă la el și a nume o *origine pelasgă*, care a supraviețuit pînă tîrziu în limba greacă și latină. Cu propriile-i cuvînte: „Un fiu al lui Vulcan (Hephaistos în greacă) era cunoscut în vechile tradiții grecești sub numele de *Ardalos* (Ardalus). Este aici o numire etnică, ce, după cum vom vedea (...), corespunde la eponimul de ardelean sau din Ardeal”. Termenul *Ardalus* l-a folosit N. Densușianu în „accepția latină a lui Pausanias (care a scris o *Descriere a Greciei* în zece Cărți, în care Cartea II.31.3. amintește de termenul *Ardalos*)”<sup>14</sup>.

În ultima vreme s-au formulat noi ipoteze despre etimologia termenului Ardeal, unele care combat explicații anterioare, altele care reiau explicația de unde au lăsat-o celtiștii români și, în fine, altele care pornesc de la explicații de ordin comparatist-european. Astfel V. Ștefănescu-Drăgănești atribuie termenului Ardeal valoarea unui toponim dac care derivă



din *daco-celtic* *Ardeal*, ce înseamnă „munte împădurit cu brazii”. După ipoteza lui, toponimul își găsește echivalentele în toponimia irlandeză, gaelică și veisă (din țara Galilor)<sup>15</sup>. Adrian Riza emite o ipoteză similară, legând numele Ardeal de *vechi nume indo-europene*: baltice, lituanice și slave, folosind în această privință și explicațiile unui filolog rus, V. N. Toporov, care susține că toponimul Ardeal e vechi tracic. A. Riza referindu-se la termenul Erdély îl consideră o traducere maghiară a toponimului român *Ardeal* sau *Ardel*. Ipoteza astfel formulată se sprijină pe argumentul că „pădăcina termenului Erdély, adică erdő nu este consemnată în dicționarele etimologice maghiare și deci este o calchiere a toponimului românesc Ardeal”<sup>16</sup>.

În realitate noi nu cunoaștem cum numeau dachii podișul Transilvaniei și, ceva mai mult, nici cum numeau romanii același ținut în provincia Dacia.

Din aceste cîteva ipoteze axate pe etimologii diferite constatăm o convergență de conținut tematic în toate etimologiile, și anume Ardeal semnifică *teren înalt împădurit sau podiș acoperit cu un codru imens*, conținut certificat de toate ipotezele, inclusiv cea maghiară, însă mai relese și un amănunt al acestui conținut: *împădurirea cu brad sau un codru de brad*.

Care este contribuția directă sau indirectă a arheologiei în sprijinul unora din aceste etimologii? Răspunsul este dat de cercetările Eugeniei Zaharia referitoare la *Populația românească în Transilvania în secolele VII — VIII*<sup>17</sup>, în care prin studiul riturilor funerare revelate de unele cimitire protoromânești și românești constată că procesul de romanizare a continuat în evul mediu în comunitățile teritoriale, analoage comunei rurale a Imperiului roman.

Sub raport etimologic conținutul acesta cu detalii lui este suficient pentru a *miza istoria sau a istoriza mitul Ardealului*.

*Mitul legendar al Ardealului* în structura lui epică prezintă o viziune inedită a topomiturilor celor trei țări române.

„Era pe vremuri, de mult de tot, un împărat bătrîn, pe care-l chema Alb împărat, împovărat de ani, rămas văduv cu trei copii: un băiat și două fete. Alb împărat a fost viteaz și puternic încît împărații din jurul lui nu au îndrăznit să-i cotopească țara niciodată. Văzînd că îi scad puterile, a adunat în jurul lui copiii care crescuseră mari și le-a spus: — Copiii mei, eu nu voi mai trăi mult. Iată, vă las moștenire împărăția mea: ție, fiul meu Ardeal, îți las muntele cu brazii, ție, fiica mea Moldova, îți las dealurile cu vii și fructe, iar ție, Muntenia, îți las cîmpurile cu mei și grîu. Să stăpîniți fiecare partea voastră, dar să domniți perind în împărăția întreagă. Nu vă dezbinăți, nu rivniți unii să luați de la alții. Înșurați-vă și ți-neți rînduiala bună a împărăției. Și împăratul a murit împăcat cu gîndul că a rînduit treburile împărăției. Un timp, toate au mers așa cum a prevăzut împăratul, dar cînd Roșu împărat a cerut mîna Moldovei și Verde împărat mîna Munteniei și fetele au respins pe pretendenți și cînd tînărul Ardeal a cerut mîna fiicei lui Negru împărat și l-a fost respinsă, atunci cei trei împărați au pornit cu oaste, încolind împărăția lui Alb împărat de trei părți, copiii lui Alb împărat au fost îndrăgii unul după altul, deși au luptat fiecare în parte la hotare cu dușmanii lor. Toți trei au fost luați ostateci. Fetele s-au căsătorit: Moldova cu fiul lui Roșu împărat de la răsarit, Muntenia cu fiul lui Verde împărat de la răsărit și Ardeal a rămas holtei și selav, Moldova și Muntenia, devenite împără-

tesă, s-au unit și au pornit cu soții lor război împotriva lui Negru împărat; au eliberat din sclavie pe fratele lor Ardeal, refăcînd împărăția lui Alb împărat, pe care au lăsat-o în primirea lui Ardeal”<sup>18</sup>.

Mitul istoriat al Ardealului este relevant și de legenda mitică a dinastiei Corvinilor, care, vom constata, concordă cu legenda mitică a dinastiei lui Negru Vodă, fondatorul statului muntean. Corelația acestor două legende mitice relevă legături intime și istoriate între cele două dinastii domnitoare de origine română, între două țări românești.

Legenda ardeleană a fondării dinastiei domnitoare a Corvinilor a fost redată de Victor Lazăr după surse populare:

„În jumătatea a doua a secolului al XIV-lea trăiau în județul Hunedoara trei frați: Radu, Mogoș și Voicu, care erau cneji români. Dintre aceștia, Voicu a plecat la curtea regelui unguresc din Buda, unde a intrat în garda regescă. La plecare lăsa pe soția sa cu un copil mic în fașe și îi dăte un inel, care să-l arate cînd va veni en Ioan, căci așa îl chema, la Buda.

După ce se făcuse băiatul mai mare, plecară la Buda, ca să-l caute pe Voicu. Cu mama și cu Ioan, era și fratele ei. Mergînd pe drum și fiind cald, hotărîră să se odihnească sub umbra unui copac. Mama și unchiul adormiră, iar băiatul rămase jucîndu-se cu inelul. Un corb care era pe copac se repezi la Ioan și-i smulse inelul scîlcipios din mînă. Băiatul începu să tipe, unchiul său se deșteptă, luă iute areul și o săgeată și trase în corb. Corbul căzu străpuns la pămînt, cu el împreună și inelul.

Călătorii își continuă drumul și ajunseră la Buda, unde aflară pe tatăl lor. Regelui îi plăcu de Ioan și-l dăte la școală, ca să învețe carte. Cînd a fost mai mare, se făcu și el soldat și ajunse și general.

În războaiele cu turcii, Ioan s-a arătat foarte viteaz, așa că regele i-a dat, drept răsplătă, mai multe moși și castelul Hunedoara.

La început îi ziceau și lui, ca și tatălui său, *Ioan Romănu*; după castelul Hunedoara îi ziceau *Ioan Hunedoreanu* (ungurește Huniadi); fiindcă bătuse într-un rînd pe turci lingă Sibiu, îi mai ziceau și *Iancu Sibiancu*.

Regele i-a mai dat și dreptul ca *stema sau semnul familiei lui să fi un corb cu un inel în cioc*, de aceea îi mai ziceau și *Ioan Corvinul*, adică *Corbeanul*. Mormîntul lui Ioan Corvinul e în Alba-Iulia”<sup>19</sup>. Alte legende istorice, una despre întemeierea statului Moldovei și alta a statului Munteniei, care converg în explicarea mitului etnogenetic al scîndării vremelnice a poporului român, sînt descrise în polonă de Miran Costin în cronică moldovenească și muntenească.

Legenda istorică a întemeierii statului moldovenesc sună astfel: „În țara Maramureșului se afla un sat numit Cuha. Acolo locuia Dragoș, fiul lui Bogdan, împreună cu ai lui. Bogdan se mîndrea că se trage din domnii cei vechi, iar fiul său ardea de dorința să arate ce poate. Multă vreme mama lui l-a împiedicat să plece, ca să nu-l piardă în acele locuri așa de primejdioase. Pînă ce un zîmbru se arătă înăgă sat; tîneretul se repede pe urmele lui. *Dragoș îl sacote ca un semn preacostilor de bine* și-i alege trei sute de tîneri înarmați, obișnuși să sufere en bărbăție orice trudă. Pornesc pe urmele zîmbrului în adîncurile munților și armele lui îi duc la un pîrîu neunoscut pînă atunci. Sparînd să găsească un semn, ei merg de-a lungul rîului, oriunde-i ducă albia lui. Iar cîteana Molda îi ajută cu mirosul ei, căci, oriunde s-ar așezea zîmbrul, fie în locuri strîmte între stînci, ca să scape, lăsînd pe gonași să treacă înainte, ea, gîdilată în mări

de mîrosul animalului, latră, adunînd cu glasul ei, ca la un clopot, pe soldații risipiți, pînă ce și trîmbița dădea de știre despre animalul așezut. Îndată tinerii se reped într-acolo, dar zîmbrul, vînzîndu-se descoperit de neobosiții lui urmăritori, își face loc cu putere prînzîndu-goni și ei încep iarăși goana după dînsul. De abia au trecut Munții Carpați, și de pe coama munților înalți privesc spre pămîntul Moldovei viitoare (...). Privesc locurile și apoi pornesc mai departe de-a lungul riului și acum, ieșind din ceața munților, dau de cîmpurile curate. Aici, deodată, căteaua latră cu glasul ei obișnuit și toți împreună se reped la sunetul cunoscut. Pe stînga riului se află o pădure foarte deasă, încunjurată de jur împrejur de șanțuri, acolo zîmbrul obosit și fără puteri după atîtea trude se odihnește liniștit, dar nările cătelei agere nu-l pierdută nici aici. Acolo tinerimea dornică de pradă îl înconjură, ca și cum tunurile dese ar fi fost îndreptate asupra lui. Animalul simte din instinct că i-a venit ultima clipă a vieții și nu iese din desîș în ciup. Atunci tineretul năvălește asupra lui cu unelte de fier, unii cu topoare ungurești, alții cu lăncii (...) și acolo ucid zîmbrul. — O! tineri — strigă Dragoș —, aici e patria noastră, nu mai e nevoie să ne aflăm, eu nu mă mai întorc înapoi de aici. Voi restabili locuințele strămoșilor noștri. Chiar acum jur că o voi face și trimit de veste acasă. Iar care dintre voi gindește altfel îl trimite îndată înapoi. Toți strigă: — Îți jurăm că și noi vom locui aici cu tine pe veci! Capul zîmbrului îl așezară pe un stîlp ca un semn *aducător de bine* și Boureni a fost întîiul sat după această ispravă, căci zîmbrul se numește pe moldovenește bour. De aici și țara are drept pecetie un cap de zîmbru (...). Căteaua, obosită sau rănită în desîș de către fiara slabă de puteri, după atîta muncă aleargă încălzită la apă, dar, după ce bău, crăpă acolo istovită. Dîndu-se acestui riu pe vecie numele de Moldova, de la Molda (...)" 20.

Dintre *miturile etnografice parțiale* ale poporului român, cel mai conservat și mai discutat în elementele lui este cel al *Moldovei*.

Romulus Vuia consideră că „între tradițiile istorice [ale românilor] cea mai importantă este aceea a *descălecătului lui Dragoș Vodă* (...) în legătură cu întemeierea principatului moldovenesc și *originea capului de bour din stema acestei țări*”.

Deși face distincția între *asa-risa* colonizare a Moldovei de „coloniști români veniți din Maramureș, care [după dînsul] este un fapt istoric și *legenda descălecătului lui Dragoș Vodă*” 21, nu caută corespondențe între adevărul istoric și legendă. Discută variantele cunoscute ale legendei. Consideră că nu este vorba numai de o *legendă heraldică*, ci de „un *arbor de legende* ale cărui rădăcini ne duc departe în pămîntul diferitelor popoare europene și orientale. Ideea fundamentală a tuturor acestor legende este că eroul urmărind un animal misterios (de obicei cerb) este condus pe locuri necunoscute” 22. Enumeră cîteva legende cu cerbul la indieni, germani, tirolezi, japonezi etc. Sub figura cerbului se ascunde, după dînsul, un demon. În difuziunea legendei intervine un „fenomen de sinceretism”.

În concluzie, afirmă că „*Jeagănul* legendei lui Dragoș Vodă” pare a fi fost în India, și i se pare firesc ca legenda românească a întemeierii Moldovei să fie de proveniență indo-europeană. Însă caracterul național al legendei românești este relevat de „vinatul de bouri” 23.

*Legenda mîcie a întemeierii principatului Moldovei* i se dă o altă interpretare de către Mircea Eliade 24. „Principatul Moldovei este legat, în conștiința istoriografică a cronicarilor și a cititorilor lor, de un eveniment legendar: *vinătoarea zîmbrului (bourului)* de către un român din

Maramureș, Dragoș, devenit apoi primul voevod al Moldovei”. Mircea Eliade susține că nu-l „încumbă sarcina să degațe realitățile istorice camuflate sau transfigurate în această legendă. Originile și începuturile statului Moldovei constituie o problemă de istorie medievală a românilor și nu am nici competența, nici intenția să o abordez. Corectarea (...) [lui] se situează pe un plan cu totul diferit: nu eventuala istoricitate a unei *vinători de zimbri* interesează, ci exact contrariul: *mitologia subiacentă în legenda elaborată în jurul unui asemenea eveniment*” 25. În alți termeni, e vorba de un *mit etnogenie referitor la principatul românesc al Moldovei*.

Legenda lui Dragoș și a *vinătorii de boi sălbatici* „face parte dintr-un *univers de structură simbolică*”, pe care îl propune să-l exploreze și să-l „descifreze semnificațiile (...)”, sesizînd sistemul de valori spirituale sau de *mituri și legende asemănătoare* 26.

După prezentarea a șase surse etnografice ale legendei lui Dragoș, M. Eliade constată „un *procees*, conștient sau inconștient, de *de-mitizare a legendei* la cronicarul Grigore Ureche, printr-un efort de a raționaliza o tradiție legendară și de-a o face totodată mai ‘istorică’ și mai ‘naturală’” 27, urmat mai apoi de acela al lui R. Vuia. *Vîntoarea rituală* în urmărirea unui *bour* a dus la fundamentarea statului moldovenesc.

În *vinătoarea rituală* interesează „*funcțiunea de călăuză asumată de un animal*, întîlnit la *vinătoare* sau ‘are-și face apariția în alte circumstanțe’” 28: o căprioară, un urs, un lup etc.

Trece în revistă *miturile de origine ale „poporului italian constituit în trei grupe etnice independente*, urmînd [fiecărei] un animal care le-a servit de *ghid* (...) un animal consacrat unui zeu [sau] (...) reprezentantul său, sau epifania sa. În două cazuri *poporul* care s-a constituit în urma unei asemenea migrațiuni a luat numele animalului *ghid* (...) *Picentinii* (de la pasărea *picus*), *Hirpinii* (de la *lup*), *Italii* (de la *Vitalia*, derivat din *tefel*)” etc. Dar și „*uciderea unui animal sălbatic sau domestic poate fi pusă în raport cu nașterea unui popor*” 29, „*începutul unei noi realități istorice: cetate, națiune, stat, imperiu*” 30.

Combatte explicația lui R. Vuia, după care legenda română este o variantă a unei teme internaționale de origine indiană ajunsă prin influența maghiară, susținînd că *mitul fundării Moldovei și deci al originii românești a moldovenilor se apropie mai mult de miturile italiice și ale lumii helenistice* 31.

„Tema *vinătorii rituale a bourului sălbatic* este cu siguranță autohtonă. La daci acest animal se bucura de prestigiu religios. Figura pe un scut găsit la *Platru Roșie* și o inscripție conservată în *Antologia Palatina*, relatînd că Traian a consacrat zeului *Casios*, aproape de *Antiohia*, un corn de bour înmăbrăcat în aur, luat din tezaurul dace” etc.

Discută cele două tradiții culturale europene: *tradiția celtică a cerbului de origine nord-eurasiană* și *tradiția mediteraneană a taurului*. Aceste două tradiții culturale se influențează reciproc în Europa. „În Irlanda și Liguria zeul este reprezentat între un cerb și un taur (...) În Irlanda (...) cerbul este numit *bour sălbatic* și *căprioara vacă sălbatică* (...)” 32.

Măștile de cervidae și taurine „sînt atestate în Europa, susține Mircea Eliade, după Leopold Schmitt, din cea mai înaltă antichitate și pînă în vremurile moderne”. Măștile de cervidae au un caracter funerar, solar, de ghid la europeni. Tradiția lor este indo-europeană.

Pentru Mircea Eliade „imaginea folclorică a divinității Pământului (*incarnază autohtonul*)”. Legenda lui Dragoș a fost creată în „*România orientală*” și în paralelele ei italice, celtice, mediteraneene și orientale se relevă *arhaismul ei*”.

Acest *mit etnogenic* al unui *animal-ghid* (nu al unei veritabile vânători) în formarea unui popor scoate în evidență „substratul traco-cimerian al faunei culturale specifice” al tracilor nord-dunăreni față de tracii sud-dunăreni.

La miturile etnogenice consemnate de folclorul român li se adaugă, deosebi în secolul al XIX-lea, câteva *mituri etnogenice* literaturizate, în fond „ecourile unei literaturi de ev mediu întirziat”. Acestea au urmărit să polarizeze energiile creatoare ale poporului român pentru a sprijini literatura modernă pe folclor, „în lipsa unei lungi tradiții culte”. S-au constituit astfel câteva noi mituri care au întărit *tradiția autohtonă* a etnogenei române. Printre acestea sînt și miturile celor trei mari provincii istorice Transilvania, Muntenia și Moldova, tustrile surori. Miturile ținuturilor istorice se sprijină pe substratul folcloric de superstiții și datini etno-istorice; au fost literaturizate și transpuse grafic și plastic în secolele al XIX-lea și al XX-lea.

Referitor la Muntenia, Miron Costin relatează două legende, una *mitică istoriată*, și alta *istorică mitizată*.

După prima legendă, *partea de sud a Dacoromaniei* după părăsirea ei de către administrația și armata romană a căpătat treptat numele de *Valahia*. Legenda mitică comentată de cronicarul Miron Costin atribuia Țării Românești iotii numele *Flahia* (ulterior *Vlahia*), după numele comandantului roman *Flaccus*: „sînt unii care trag acest nume *vlah* de la hatmanul roman *Flaccus* (...), din aceste versuri ale lui Ovidius către unul dintre prietenii săi, anume *Gracinus*, scrise de la Cetatea Albă la Roma: « Prefuit his, Gracine, locis modo Flaccus; et illo/Ripa ferox Istri sub duce tuta fuit (...) ». Dar acestea sînt povești, căci *Flaccus* acela a apărut numai provincia romană *Myxia* și malurile Dunării de tătari, însă nu a întemeiat nici o colonie, cum a făcut împăratul Traian”

A doua legendă, referitoare la întemeierea statului munteșesc, nu este atât de complicată în semnificații și nici atât de discutată ca aceea a Moldovei. Să-i urmărim depănarea povestirii ei tot după Miron Costin, în care tema principală este explicația prezenței corbului pe pecetea muntească

„Un principe al Transilvaniei (...) trecînd odată prin pămînturile principatului său în Țara Oltului, acolo unde bieții romani se retrăseseră în fața tătarilor, a văzut o femeie frumoasă și a luat-o la dînsul. Iar cînd femeia i-a spus că este îngrenată de dînsul, i-a dat inelul lui, spunîndu-i: dacă se va naște un băiat, să vie cu copilul la dînsul și să aducă inelul în semn de credință. Născînd deci femeia un băiat, a povestit lucrul fratelui ei; luînd deci fratele pe sora lui și pe copil, au pornit către principe după făgăduială și odihnindu-se de oboseala drumului într-o dumbrăvă, mama a dat inelul copilului care plîngea, ca să-i astîmpere plînsul. Jucîndu-se copilul cu inelul, un corb flămînd, pîrîndu-i că ceea ce strălucește în mîna copilului este de mincare, a zburat și smulgîndu-i inelul l-a înghițit. Și deoarece inelul mare i se opriese în gît, stetea pe caple cu burta umflată. Văzînd fratele acelei femei că pierduse semnul de credință al surorii sale, se strecură cu îndeminare sub corb și-l lovi cu o săgeată. A căzut corbul rînit, iar el pipăind simți inelul în gîtul lui. A dus și corbul cu inel și pe copil cu sora lui la principe. Mult s-a mirat principele și spîntecînd corbul a recunoscut propriul său inel și îndată a dat privilegiu aceluia băiat să fie *țaida*, adică

voivod peste acel ținut, și cînd s-a făcut mare, el cei dinții a ieșit cu acel popor din munți la domnie (...). Și ca stemă îndată a început să folosească corbul, și l-au urmat și ceilalți domni ai lor pînă astăzi. Luera de mirare că acel popor, deși se trage din aceeași vîrstă ca moldovenii, este însă un popor negru. De aceea și turecii văzînd aceasta îi numesc *caravlahi*, adică *vlahi negri*, căci și acel domn dinții (...) [care] a pornit din principatul Transilvaniei se numea *Negrul Vodă* (căci pe limba noastră se zice *negru*, iar pe latinește *nigrum*). Ar fi însă o concluzie greșită dacă am spune că acel domn dinții al lor l-au numit *negru* din această pricină, deși poate și el la fire a fost *negru*, dar ce legătură este cu faptul că tot poporul său ar fi *negru*! Și continuă că sînt *negricioși* pentru că „părul lor este foarte *negru*”. Miron Costin socotea că pricina este aceasta, „că toată țara, de la un capăt la altul, toată este așezată spre miazăzi, între munți și Dunăre (...) munții și însuși pămîntul țării privesc spre miazăzi și oriunde se îndreaptă omul, îl lovește soarele în față și căldura este cu mult mai mare decît aici în țara noastră”.

În privința acestui mit istoric Miron Costin adoptă, la vremea lui, o explicație antropologică referitoare la denumirea lui *Negrul Vodă* și a *vlahilor negri*, părul *negru* (cum zice poezia populară, „mustăcioara lui, / pana corbului, / ochisorii lui, / mura cîmpului, / fețișoara lui, / spuma laptelui”), ochii *negri*, nu carnația *neagră*.

În capitolul *Antropogonia* am urmărit, printre altele ipoteze antropogenice referitoare la poporul român, și pe aceea a mitului omului *negru* și al așa-zisei *negritudini* a lui, care este aparentă și interpretată hiperbolic.

La aceste mituri etnogenice consemnate de legendele istorice încep să se adauge în secolul al XIX-lea câteva mituri etnogenice literaturizate, în fond, ecourile unei literaturi de ev mediu revifecat de scriitori români.



Păcurari dolind, de Pîcu  
Pătruș, după Octavian  
O. Ghibu.



1. Legitatea mitică. — Prin nomogonie înțelegem un proces complex de generare a *legității mitice*. Iar prin legitate mitică — justificarea unei ordini universale, care se reflectă în orice creație cosmică, în orice activitate supranaturală a unor făpturi divine, în orice explicație mitologică<sup>1</sup>.

În nomogonie voința divină primară și secundară este aceea care statuează orice *legitate mitică*, indiferent de obiectul, natura și justificarea ei. La baza nomogoniei se află principiile nemotetice divine incluse în substanța *mitului* și în modelele practicii ritului. Mitul stabilește norme de comportare mitică, iar ritul stabilește cadrele și tehnica aplicabilității acestor norme atât pentru actul ritual, cât și pentru acțiunii; exemplul „contractului lui Adam”.

Revenind asupra nomogoniei, putem susține că ea reglementează viața cosmică și viața umană. Această reglementare poate fi divină și umană. Reglementarea divină emană din însuși actul creației, iar aceea umană din exercitiul descoperirii cosmosului și a rânduieilor lui de către om.



Contractul lui Adam, după Val. Al. Georgescu.

În concepția poporului român despre *natură, lume, cosmos* întâlnim permanent și ideea de *lege supranaturală*, adică lege divină, și abia în al doilea rând ideea de *lege a firii*, firea concepută ca *lege a pământului*, dar și ca *lege a vieții umane*. În lucrarea noastră de *Etnologie juridică*<sup>2</sup>, tratând

despre legile comunității etnice am afirmat că viața se sprijină pe „*legea singelui, a credinței străbune și a muncii colective*”, care alcătuiau, în limbajul colorat al oamenilor de la țară, „*pravilele strămoșești în satele agro-pastorale*”.



Semnătura lui Adam, după Val. Georgescu.

Iordanes ne relatează despre Deceneu, mare pontif al dacilor sub Burebista, că propovăduia *legea țării* poporului dac, „*trăind conform legilor naturii*”. Iar legile naturii, în vremea lui, se găseau incluse în codul numit „*belagines*”, cod rămas necunoscut până în vremea noastră.

2. Generatorii de mituri și rituri. Gerontonomoteții. — Legea suprafirească este voința zeilor concretizată în mituri și rituri. Zeii sînt deci generatorii de mituri și rituri. Reprezentanții lor pe pămînt sînt *bătrînii înțelepți și buni*, care sînt *dători de legi și datini*. Într-o etimologie daco-romană neverificată, termenul de *moș* vine de la cel de *mos* (mos/moris), care vrea să însemne *lege și legiuitor din popor*. Între legea divină și legea strămoșilor și moșilor ca reprezentanți pe pămînt al divinității nu există discrepanță sau antagonisme, ci consonanțe și convergențe. Bătrînii înțelepți și buni, care au alcătuit în trecut prima nomoteție a lumii, ca *gerontonomoteji* exprima *legitatea mitică de ordine divină* printr-o *legitate mitică de ordine umană*. Ei rânduiau lumea după rânduiala dinții a cosmosului.

Rânduiala mitică a lumii a fost surprinsă în unele din *trăsăturile ei* de Ovidiu Papadima<sup>3</sup>. Noi ne referim numai la acele trăsături care în enunțurile lor anticipează viziunea arhaică a acestei rânduiei.

Pentru Ovidiu Papadima „*rânduiala nu e o ordine așezată și păzită de oameni. Ea este o lege a firii, o ordine a ei, neslăbită*. Rânduiala are (...) un *înfelș cosmic*. Omul (...) nici n-o creează, nici n-o păzește, ci i se *integrează firea*. El se simte de la sine în această ordine universală, fiindcă simte că la parte în fiecare clipă la viața întregii firi (...) prin ascultarea aceluiași legi (...)”<sup>4</sup>. În ideea de *rânduială* sînt cuprinse: *ierarhia, munca și echilibrul*. „*Ierarhia e întemeiată pe încredințare (...)*. Toate solurile de făpturi ale lumii sînt date în veghea cite unui sfînt”<sup>5</sup>: pești, reptilele, păsările, vitele, plantele etc. Fiecare soi își are drept călăuză, exemplu de muncă și ca judecător immanent cite un sfînt, care în basmele mitice este numit *împărat*: *împăratul peștilor, împăratul șerpilor, împăratul păsărilor* etc. Toate făpturile lumii muncesc pentru ele însele,

numai omul pentru intrarea fire, ceea ce înseamnă „că toate faptele folosesc de pe urma [omului]”. Iar echilibrul înseamnă „a ține seama de rosturile firii”, „a le cere voie să le înăptuiești când ele îți se împotrivesc”. Prin aceasta noi înțelegem *integrarea omului în structura cosmosului*, paralel cu integrarea cosmosului în structura omului.

În aceste stadii de enunțare a problemei am ajuns la *îzvoarele umane ale nomogoniei mitice*, la ceea ce am numit ceva mai înainte *legislatca mitică a ordinii umane*.

Din interpretarea *rînduiei* firii universale sau a cosmosului putem deci lămurii conceptul de *justiție immanentă de ordin cosmic* la români și *împlăcirea ei mitologică*. Înțelegerea rosturilor nomogonice se schimbă o dată cu interpretarea „feței omenești a firii”. Ovidiu Papadima se referă la „familiaritatea plină de dragoste a țărânului (român) față de rîtele sale”<sup>7</sup>, față de *plante*, de *stihii* (vîntul, apa și focul), de *pămînt*, de *astre* (îndeosebi soarele și luna), dar și dejenirea, îndemnarea și rugămintele față de elementele naturii.

În mitologie omul însă poate constrînge unele *activități cosmice* și prin *magie*, fie printr-o *magie simpatică*, fie printr-una *apoloaică* sau fie printr-una *etico-juridică*. Constrîngerea lui etico-juridică implică întreaga lume într-un *scenariu magico-juridic*. Iar *drama constrîngerii* coboară ideea de drept și dreptate din cosmos pe pămînt, în viața de toate zilele a familiei și comunității etnice.

Dacă aceasta este situație generală pe plan antropologic, pe plan etnologic nomogonia capătă alte valențe *ideatic-mitice*.

**3. Legea țării și „Ius valachicum”.** — În cazul românilor, *legea firii*, mai precis *legea pămîntului* sau *legea țării* devine suportul mitologic al *relațiilor* dintre membrii aceleiași comunități etnice, promovate de *sistemul de cutume, datini și tradiții juridice*, cu rîturile juridice corespunzătoare, stabilite de *bătrînii satelor*, numită în țară și *obiceiul pămîntului*. În enclavale românești din statele vecine sau aprofunde *legea calahă*<sup>8</sup> a fost, cu unele excepții, luată în considerație ca o *lege sfîntă a românilor* înstrăinați în grupe etnice. Aceeași situație etico-juridică o constatăm și la celelalte ramuri ale poporului român, îndeosebi la macedoromâni.

Istoricul vechiului drept românesc, Valentin Al. Georgescu în citeva din lucrările lui abordează tema *jurisdicției medievale a poporului român*, dintre care menționăm trei<sup>9</sup>. În aceste trei lucrări este preocupat de *cutumele preexistente* formării statului feudal, așa cum reies acestea din „*practica populară*” a comunităților agrare și pastorale. Ce condiții economice reflectau ele? Și dacă reflectau stratificări sociale? Cum s-a făcut trecerea de la *cutumele gentilice* la *cutumele teritoriale*? Studiind sistemul de drept român prestatat (ius valachicum) constatăm că acest sistem prezintă un caracter general pentru întreaga comunitate română și un caracter restrîns pentru comunitatea română din Transilvania și extrateritoriile în care se găseau enclavate grupe etnice române.

Statul feudal receptează cutuma pentru a o adapta intereselor lui. Dar statul feudal crează după modelul arhaic preexistent „*alte cutume*, cu mînuiri evidente de ordin cultural și ideologic. După acest model arhaic, *cutuma este dreptul* pe care societatea îl secretă în mod normal, dreptul principal, avînd prin el însuși și originarmente forță obligatorie. Și aceasta în virtutea unei *mistici* a *ceva ce este vechi și tuldecodat actual*, a tradiției și a legăturii cu cultul morților, al strămoșilor. Un drept opus nouității, care stăvine, în general, suspect și chiar sacrilegiu”<sup>10</sup>.

Trecînd de la *cutuma arhaică* la cutuma subordonată dreptului de stat „se face prin *substituire, confiscare și control selectiv* cu ajutorul cenzurii”<sup>11</sup>. „Volevodul domn substituie (...) cutuma dreptului lui principar autoerat și dreptului divin. Boierii, cu ajutorul domnului confiscă în favoarea lor funcțiunea de jurați, conjurători și hotarnici”<sup>12</sup>. Iar „controlul cutumei (arhaice) se făcea prin cenzură în conformitate cu *recta fides* (enunțată de Tertullian) și *recta ratio* (de Constantin) (...) pînă la tutea *cutuma originară și independentă de legea scrisă*”. Dar și biserica, la rîndul ei „confiscă în avantajul ei dreptul de cenzură al comunității în *virtutea propriilor ei cutume*. Imaturitatea dreptului scris și avantajele unei cutume rîu cenzurate și aprobate de stat, fără a recurge la *Cutumierele* sigure și obligatorii, au dus la o lungă perioadă de *mistică a cutumei vechi*”<sup>13</sup>. Ceva mai mult, „*Cutumierele* transformau peste tot *cutuma suplă și mobilă* în text legislativ, aprofundînd astfel înclinarea cutumei”<sup>14</sup>. Așa se explică cum pravila romano-bizantină codifică cutuma „într-un spirit de sinteză a sistemelor de pluralism juridic în vigoare”<sup>15</sup> în perioada feudală.

Pentru noi sistemul de cutume juridice arhaice alcătuiește ceea ce s-a numit încă de la începutul erei noastre *legea țării* și mai tirziu *obiceiul pămîntului*.

Pe bună dreptate istoricii vechiului drept românesc susțin că termenul *lege* e mai vechi decît cel de *obicei*, că el atestă originea latină a limbii române și confirmă „continuitatea dreptului autohtonilor” în perioada migrației popoarelor. *Legea țării* anticipează ca formulă juridică de drept sîtesc obiceiul pămîntului, și ceva mai mult, e mai plină de semnificație juridică chiar în concepția sîtească.

*Legea țării* este un sistem juridic comunitar sîtesc care include *rînduiele juridice* ale tuturor activităților principale legate de proprietatea funciară, de muncă, de ideea de drept și dreptate socială. În ea sînt incluse *legea pămîntului* (ogorurilor, platurilor, pășunilor, drumurilor de acces, a satului, a pârîilor de moșie liberă [moșnenască, răzească și nemoșnească de sorginte română]); *legea muncii* (agrare, pastorală, la pădure, pe ape); *muncii libere și aservite* (rar a robilor), *legea ierarhiei* prin muncă; *legea familiei*, *legea ospitalității*; *legea drepturilor și a îndatoririlor* fiecărui membru al comunității sîtești (libere sau aservite); *legea omeniei* etc.

*Legea țării* pentru grupele etnice românești enclavate în comunități etnice străine se transformă în *legea românilor*, denumită în perioada feudală *valahia*. E de menționat că numai pe teritoriul principatelor române libere, Valahia și Moldova, *legea țării* este reduplicată nominal ca *obiceiul pămîntului*, o expresie hibridă lingvistică însă intrată prin cancelariile (domnești, boieresti și mănăstirești) în limbajul curent. Năstori, în statele vecine slave, cu mici enclave române, nu se spune obiceiul pămîntului pentru sistemul de obiceiuri juridice, ci numai *ius valachicum*, conceput ca un drept al celor tolerați într-o comunitate etnică străină.

Faptul acesta ne face să considerăm *legea țării* ca un *sistem de drept teritorializat*, anterior encerii Daciei și transformării ei în provincie romană, sistem de drept sîtesc care *dănuia paralel* cu sistemul de drept roman. Iar, după părăsirea militară și a organelor administrative romane din Dacia, supraviețuiește în perioada migrației popoarelor, constituind baza juridică în procesul de formare a statelor române, Transilvania, Valahia și Moldova, depășind în perioada influenței dreptului bizantin

chiar receptarea parțială a lui în pravile, codice și îndreptări ale legilor. Și ceea ce este mai semnificativ, se menține în conștiința sătească a românilor și în perioada modernă, iar unele rînduiri ale legii țării s-au respectat pînă în pragul secolului al XX-lea.

În această perspectivă istorică, *legea țării* la români a emanat din atmosfera mitică dogmatizată de activitatea protojuridică a strămoșilor și moșilor, *spitelor de neam* și primelor comunități etnice. În fond, *legea țării* este *legea strămoșilor și moșilor* sancțificată de comunitate. În mentalitatea, tradiția și opinia protoistorică a autohtonilor, strămoșii și moșii erau dători de legi și datini. Mihai Eminescu a intuit substanța *nomogoniei mitice* în întreaga ei semnificație, cînd a exprimat plastic această idee. Această idee forță domină în prezent cercetările de istorie a dreptului, de etnoistorie și etnologie juridică.

4. Justifiabilitatea totemică și tabuistică. — În ansamblul ei paleoetnografia juridică scoate în evidență activitățile etico-juridice de ordin mitic și ritual proprii comunităților sociale de grup restrîns, care încep să se profileze etnic, iar etnografia juridică marchează activitățile juridice statuate în comunitățile etnice constituite ca atare. În primul caz este vorba de *justifiabilitatea totemică și tabuistică* a gîntei, clanului și tribului, iar în al doilea caz de *justifiabilitatea reglementată* obșnovenic de comunitatea etnică liberă. În aceste reglementări intră *amenajările locurilor* pentru desfășurarea judecării de către grupe sociale nedefinite etnic; *desăgurarea judecărilor* comunitar-sătești în vatra satului, pragul incinței sacre (al arborelui sacru, stîlpului cerului, templului daco-roman și în cele din urmă al bazilicii) sau la *hotarele teritoriului* comunitar, la moșia satului. De asemenea, intră *formele judecării* comunitare de tip etnic (pe cete de obște, de vîrstă, sex și credință): ceta de bătrîni, ceta de oameni maturi, ceta de feciori; *tehnica juridică*: judecata ca *rit de trecere*, ca *rit apotropaic*, ca *rit expiatoriu*.

Toate aceste forme de judecată trebuiau să se desfășoare într-un timp consacrat, indiferent de numărul părților implicate în proces, începînd la răsăritul soarelui și terminînd la apusul soarelui. Ritualul judecării reclama starea de puritate corporală (sexuală) și spirituală (prin ajunare).

Paleoetnografia și etnografia juridică se referă și la *instrumentarul judecării rituale*: răboari, scaune de judecată (tangama pe cel judecat, pe locuința lui), ca și metodele și practicile de pedeapsă gradată comunitar-etnică, după vîrstă, sex, funcțiune și circumstanțe agravante sau atenuante: mustrare, expunere la cilpul înălțimii sau cilpul justițiar, perindelele, bătăia, lapidarea și ordalia. Majoritatea le-am descris în lucrarea noastră de etnologie juridică.

5. Ordalia. — Așa cum am menționat mai sus, ordalia era considerată o judecată divină. Există două feluri de judecată divină, una executată direct de divinitate și alta indirect, prin intermediul oamenilor. Ultima este ordalia propriu-zisă. Cel condamnat la ordalie, dacă era nevinovat scăpa printr-o „judamne”, fiind scutit unei singure probe: jura la foculul, a apei, a flăcărilor sălbatice, a pămîntului etc.

La români ordalia nu a fost un produs de import medieval, ci o creație juridică „arhaică autohtonă”, cu rădăcini în dreptul roman și implicit, cel indo-european.

Perindelele sînt un fel de uțce exterioare în stînga altarului, la biserici vechi în lemn, din zona Crișurilor, în care cei găsiți vinovați erau

puși în butași și expuși oprobriului public. Ordalia am descris-o în studiul consacrat coloanei cerului. În ordalia pastorală sau pedeapsa pădurii cel vinovat era legat de un copac în înălțimea pădurii și lăsat acolo 24 sau 48 de ore, în care timp dacă nu era vîtmănat de intemperii sau vreo fiară sălbatică era considerat nevinovat. Recent Petru Caraiman susține că purtatul brazdei în cap pentru determinarea hotărniciei de moșii sătești sau de proprietăți sătești inițial nu era însoțit de jurămînt, deci era o ordalie. Cei ce purtau brazda în cap se temeau de pedeapsa Pămîntului Muri<sup>19</sup>.

În feudalism rolul nomogoniei în cultura română îl preia confesiunea oficială de stat. Ea instituie *scaune de judecată* itinerantă în unele zone ale țării și *crucea de jurămînt public* ale căpeteniilor cetății.

În Țara Românească, pe lingă unele ape de munte „erau *stîne stătătoare și stîne schimbătoare*, și sate ce se ascundeau în văile păzite ce nu se vedeau (...) care aveau o bisericuță de lemn (...) și un *scaun de judecată* (...)”. Pedeapsa hotului stia să o dea păgubașul; pedeapsa neigășului o săvîrșeau rudele mortului<sup>20</sup>.

O *cruce de jurămînt publică* a fost ridicată în centrul orașului Cimpulung-Muscel în anul 1790 (datina juridică era însă mai veche), pe care erau scrise drepturile orașenilor. Județul nou ales al orașului repeta în public, în fața orașenilor, jurămîntul depus în biserică. După el jurau și cei 12 pîrgari, reprezentanții aleși ai categoriilor de orașeni, că le vor apăra interesele<sup>21</sup>.

Nomogonia este relevantă și de paleofolclorul și folclorul juridic care studiază sistemul de cuture, datini, uzanțe și tradiții juridice ce alcătuesc substanța dreptului sătește. Aceste forme de folclor juridic sînt parțial necerșite, orală a *dreptului fără doctrină* și a *jurisprudenței fără legislație*, care se referă la inovațiile, invențiile și statutările principiilor de *eugetera*, *jurială* și a *regulilor de ritualizare a judecării*.

*Iconografia juridică* este un concept creat de Anthony Melnikas<sup>22</sup>, prin care înțelege studiul dreptului civil medieval așa cum acesta se reflectă în *iconografia canonică a corpurilor de miniaturi în manuscrisele italiene*, dintre care unele ilustrează compilările dreptului civil al lui Justinian. Pentru noi, conceptul și iconografia juridică pot fi extinse și în domeniul nomografiei artistice, în sensul *ilustrării plastice sau literare a mitogenezei juridice* la popoarele cu o bogată experiență juridică. În cazul nostru, în sensul ilustrării plastice sau literare a *mitogenezei etico-juridice a celor de strămoși și moși dători de legi și datini*, reprezentă o încercare de semiotică mitică.

În această parte a nomogoniei intră variatele interpretări iconografice ale relațiilor juridice între cosmos și om, între creație și creaturi, sub forma datinilor și tradițiilor juridice care se găsesc incluse în mituri, legende mitice, basme și parenimologie juridică, precum și variatele interpretări nomografice ale acestor relații reprezentate artistic în plastica populară și literatură populară.

De altfel, mitogeneza etico-juridică s-a reflectat pînă în eval mediu timpuriu în gerontocrația și gerontolatria comunităților etnice sătești. Aceasta pentru că *starea juridică a gerontocrației* s-a desfășurat, o vreme îndelungată, în respectul față de *înțelepciunea bătrînilor* („ceia nu are bătrîni să și-i cumpere”, spune un proverb) și față de *sancțiunea prezumtivă a bătrînilor* (strămoșii și moșii sînt sfinții spitelor de neam ale satelor). Ambele stări mitice generează *gerontonomia*, al doilea aspect primar și fațetă a *nomogoniei*.



În concepția mitologică a românilor, ceea ce numim *lege naturală* este rezultatul creației cosmosului, iar ceea ce numim *legea țării* este rezultatul *gerontonomiei*. Legea naturală e sacră prin rânduiala ei conform întregului cosmos, iar legea țării este sacră prin rânduiala întregii vieți etnice pe pământ.

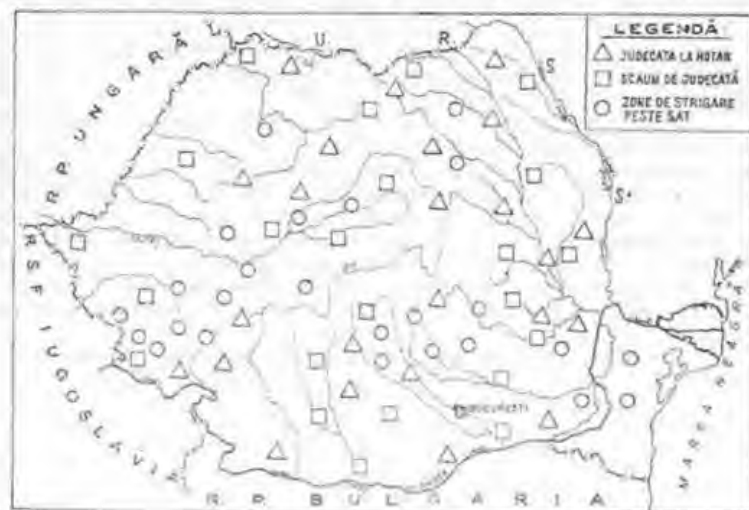
Oamenii nu se nasc sfinți, ei devin sfinți printr-o *viață creatoare și bună* (oameni bătrâni și buni). Trăind în acord cu „legile naturii”, ei introduc în aceste legi ale naturii înseși „legile pământului” locuit de ei, create pentru spila umană de-a lungul nenumăratelor generații de oameni.

Conform gerontonomiei, există două stări de sanctitate: una în *viață*, *inerentă bătrâneții* și alta, după moarte, aferentă memoriei strămoșilor și moșilor demul al spiței de neam.

În *viață*, ceata oamenilor bătrâni și buni (*homines veteres et boni*) este dăătoare de norme și moravuri. În alți termeni, oamenii bătrâni, căpetenii ale comunității sunt *nomoteți mitici*.

Pentru a executa dreptul lor de a da legi și datini, ceata oamenilor bătrâni și buni se aduna înăuntru în *centrul satului*, sub coroana unui brad considerat arbore cosmic sau în jurul coloanei cerului (un substitut al arborelui cosmic).

Se așezau în *horă* (în cerc), sub trunchiul bradului sau al coroanei lui, între răsăritul și apusul soarelui, *îndreptau datina sau dictau legea*, în genul străvechilor nomoteți indo-europeni, elaborând astfel noi *forme de comportament* solicitate de situațiile juridice neprevăzute sau de judecarea



Cartogramă. Tipurile de judecată sătească.

abaterilor de la datina și legi, creând ceea ce am putea numi o *jurisprudență eului* de tip mitic.

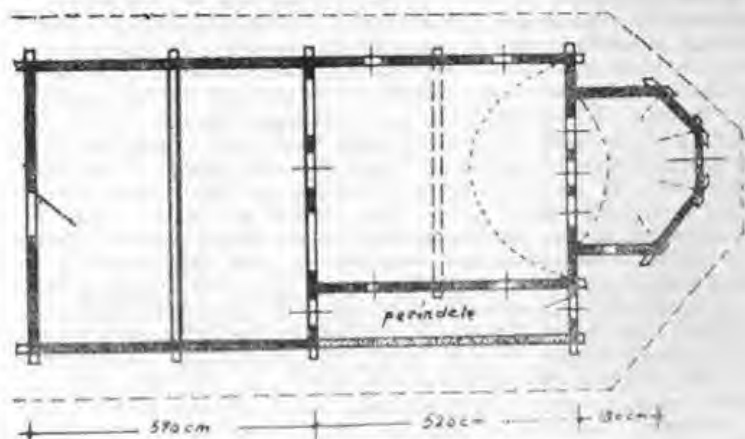
După moarte, oamenii bătrâni și buni, dăători de legi și datini, intrau automat în rîndul sfinților spirituali ai neamului cărnă li aparti-

nean și erau cinstiți cam în spiritul *larilor și penajilor* la majoritatea popoarelor neolatine.

Printre instituțiile juridice de ordin magico-mitologic trebuie să menționăm în prima lor fază de rânduială: cetele de vîrstă, sex și afinități de muncă (cetele de bătrîni, cetele de oameni maturi, cetele de feciori și cetele de copii — fiecare din aceste cete fiind dublate și de cetele corespunzătoare feminine).

Fiecare ceată acționa în comunitatea etnică conform statutului juridic atribuit prin delegație de bătrîni înțelepți ai satului liber. Organizarea comunității sătești era în piramidă: jos opinia sătească, apoi ceata feciorilor și a fecioarelor, ceata oamenilor în vîrstă și a femeilor în vîrstă și, în vîrfurile piramidei, ceata bătrînilor și bătrînelor, avînd drept căpetenii cîteva bătrîni înțelepți care conduceau după *principiul fratrocrației gerontice*. Hotărîrile, normele, legile și datinile le stabileau în comun și cel mai în vîrstă le proclama ca atare<sup>20</sup>.

Activitatea bătrînilor satului sub raportul *legislației* și al *jurisprudenței* a fost receptată în evul mediu în țările române în *pravile*, *codice* și *îndreptări* ale legilor, iar în străinătate pentru grupele etnice de români (numiți adesea valahi), în *decrete*, *rescripte*, *edictate*, *ordonanțe* și *canoane*. Așa se face că pînă în plină epocă modernă activitatea nomoteților bătrîni ai satelor românești a fost respectată (de principii, boieri și cler), ca una care nu stînjea puterea lor domnenială, fie ca materială sau spirituală. Cîteva aspecte ale sacralității legilor bătrînești au supraviețuit ca relicte etnografice și reminiscențe folclorice de ordin juridic pînă în pragul secolului al XX-lea.



Perindelele de judecată în corpul bisericii (zona Crișurilor).

1. Mitul creației necrotice. — Creația cosmosului s-a realizat fără o lăcărare de erotism. Fărtatul au plămădit non-erotic cosmosul din plictis, din joacă sau din dorința expresă de-a face ceva. Erotismul apare mai ales în antropogonie, ca o activitate demiurgică suplimentară a cosmogoniei; deci drept o creație experimentală, „deoarece primele creaturi — care erau androgine — nu știau ce este sexualitatea și bineînțeles erotismul”. Separarea androginilor a fost ideea Nefărtatului, care urmărea pe această cale să corupă pe sexuați, îndeosebi făpturile feminine, de altfel cele mai slabe de fire. Fărtatul nu și-a dat seama decât tirziu de șiretenia Nefărtatului, după ce a acceptat sexuația androginilor și, ceva mai mult, într-un act de bravură sau de generozitate divină, a extins-o la toate făpturile create mai înainte, la speciile de animale și chiar la plante.

Erotismul ca activitate complementară a sexualității nu a apărut imediat după separarea sexelor. Inițierea erotică aparține tot Nefărtatului, care și-a perfectat astfel opera corupției. Numai el a încălecat sexualitatea de plăceri urmate de neplăceri, copulația, urmată de fecundație și naștere. Iar Fărtatul a ponderat sexualitatea și implicit erotismul cu chinurile nașterii, cu maternitatea și desprinderea copilului de grija mamei. În timpul sarcinii femeii, Nefărtatul a făcut pe bărbat să caute plăcerile sexuale în altă parte. Așa au apărut corupția, perversiunea, sadismul.

Pentru a-l feri complet pe om de rețușările neconținute ale Fărtatului, în lupta surdă împotriva acestuia Nefărtatul a creat de unul singur făpturi demonice care să întreprindă vie sexualitatea, mai ales umană. Printre demonii erotici creați de Nefărtatul nu putem descoperi decât pe incubi și succubi. Primii, incubii, sunt demonii masculini al căror rost a fost să corupă pe fete, neveste și văduve și să le lase însărcinate, pentru a crea monștri antropodemonici. Secunzii, succubii, sunt demonii feminini care urmăreau să corupă pe bărbați tineri și însurați pentru a procrea din nou altă serie de monștri antropodemonici. În demonologia română *spiridușii* sunt *ocoliții demoniei* ai incubilor și succubilor, care pregătesc căile întortocheate ale corupției. Aceste două categorii de făpturi antropodemonice se recrutează adesea dintre *vrăjitori* și *vrăjitoare*. Ei foloseau magia neagră și activau noaptea între prima și ultima cîntare a cocoșilor (la *cîntători*). Întinind pe drum de noapte victimele, le atrăgeau în tufări, sub poduri sau în pustietăți, unde își împlineau poftele. Intrau în casele persoanelor vizate, făpturile, pe ușa sau fereastra deschisă sau pe horn, se strecurau în patul lor, le chinuiau psihic erotic și apoi se retrăgeau la ultimele cîntări ale cocoșului. A doua zi cei chinuți de incubi și succubi se cunoșteau după cearcăne, oboseală și langurozitate. Împotriva incubilor și succubilor părinții, soții și rudele victimelor recurgeau la descîntece sau slujbe de dezlegare sau de desdemonire.

Văzînd succesele coruperii în rîndurile oamenilor, Nefărtatul a încercat să extindă erotismul și în rîndul divinităților și eroilor. A început cu incestul. Lazăr Săineanu se ocupă de *ciclul incestului în miturile antice* și în *basmele mitice* ale unor popoare succesoare<sup>1</sup>. Așa se explică mitul incestului Soarelui față de Lună, sora lui, la care ne vom referi mai pe larg în altă parte a mitologiei. De asemenea așa se explică mitul incestului lui Iorgovan cu sora lui: *Fata sălbatică* în balada cu același nume. După ce descoperă pe Fata sălbatică în sus pe Cerna, fata îi strigă: „Iane Iorgovane, / frate frățioare, / faci un păcat mare, / că seii au nu seii / că-mi ești mie frate / și eu ți-s soră!”<sup>2</sup>.

Extinderea treptată a erotismului de la majoritatea creațiilor la divinități s-a transformat într-un *proces vital complex*, care a antrenat forțele latente ale creației cosmice. Apariția erotismului și dezvoltarea lui pe scara creației cosmice au constituit o nouă mitogonie: *erotogonia*. Astfel, erotogonia devine o *re-creare* a lumii întregi pe baza dualismului antagonic sexual, a luptei contrariilor psiho-fizice dintre sexe.

Mitul creației necrotice a fost dublat în mitologia populară de tip creștin de mitul biblic al creației sexuate. Așa se face că, sub influența creștinismului primitiv și mai ales evoluat, mitul biblic al creației a eliminat treptat mitul creației necrotice.

2. Mitul sexogonic și erotic. — Sexuația androginilor a dus deci nu numai la *crearea plăcerilor trupesti*, ci și la aceea a *plăcerilor spirituale ale sexualității*, adică a *sensualismului*. Erotogonia prezintă deci două fațete mitice: *mitul sexogonic* și *mitul erotogonic*. Conform mitului sexogonic, androginii au fost separați de Nefărtat, cu acceptarea tacită a Fărtatului. Separarea a urmărit dominarea părților separate, a unuia prin celălalt, și a ambelor prin intervențiile meșteșugite, povețele și intrigile Nefărtatului, sau ale făpturilor lui antropodemonice. Tirziu în noaptea timpului Fărtatul și-a dat seama de umiltărea Nefărtatului. Conform mitului erotogonic, Fărtatul a ponderat, pe cît a fost posibil, plăcerile trupesti tot mai exagerate ale creațiilor dominate de Nefărtat, introducînd între parteneri simpatia și afecțiunea reciprocă, devotamentul și abnegația. Pentru a-și întări opera, Fărtatul a *dat drumul în lume Dragostelor*, făpturi mitice — feminine mai ales — create anume în acest scop.

Dragostele ponderau dorințele trupesti prin cele spirituale, pentru a lega pe oameni prin lîrim și conștiința respectului sexual reciproc.

3. Dragostele. — Conform liricii populare, Dragostele „ies în calea „mîndruților / cu mîndruțele, / dragostiților / cu dragostițele”, și-i fac să se placă, din priviri caline, din vorbe dulci, din gusturi potrivite. Dragostele fac pe partenerii să se cumpănească după înfățișare, după calitățile lor presupuse sau reale; dar îi fac să se și întrebă mereu: „dragostea de unde-cape? / de la ochi, de la sprîncepe, / de la buze subțirele, (...)” sau „dragostea de unde se naște? / de la gîtul cu măgele, / de la sînii cu drăgănele (...)” sau „de la ochii două mîri, / de la boi și de la mîri (...)”; „de la mersul legănat, / de la goapță și oîrat”; de la „du-te-n colo, vino-ncoace, / lasă-mă și nu-mi da pace (...)”.

Ca *plăcîndele* sau ca *sempline blajine*, Dragostele înfrumusețează pe cei ce se iubesc și întărește pe cei ce se urăsc. Ele introduc în starea spirituală a celor îndrăgostiți respectul, bunăcredința și omensia.

Dintre Dragostele create de Fărtat și acceptate vrînd-nevrînd de Nefărtat, unele au fost mai importante pentru că și-au menținut carac-

terul bun până în vremea noastră: *Drăgaicole*. Ele au un singur echivalent masculin în *Dragobetele*. La aceste fapte mitice adăugăm o altă și mai semnificativă, creată de Nefăritat, care a promovat *demonismul sexual*: *Zburătorul*.

4. Poezia populară de dragoste. — „Poeziile erotice” dețin un loc important în clasificarea poeziilor populare române ale lui G. Dem. Teodorescu. În lapidaritatea lor surprind toate etapele și formele erotismului popular, de la începutul până la sfârșitul dragostei: dragostea adolescenței, a tinereții, a maturității și a bătrâneții. În expresia ei adoptă o gamă largă de tonuri: grave, solemne, calm, satirice, ironice, șagălnice, de la dulcegării și răsfățuri la alături și ură; de la vrăji și farmece la blesteme și urgi. Citeva exemple: „Dacă-i ști, dacă-i pricepe / dragostea de unde-ncepe! / De la ochi, de la sprincene, / de la buze subțirele, / mușcar-ar neica din ele / ca dintr-un fagur de miere! / Dacă-i ști, dacă-i cunoaște / dragostea de unde se naște! / De la gîtul cu mărgăle, / de la sîn cu drăgănele, / jucă-s-ar neica cu ele / ca cu două floricele”. Și pe același ton: „de n-ar fi ochi și sprincene, / n-ar mai fi păcate grele, / nici dragoste tinerele”. Tinărul se lamentează în sine: „de dragostea femeiască / m-am uscat, m-am făcut înscă” sau „m-a făcut din om neom / și m-am uscat ca un pom”. Frământat de patimă, tinărul nu mai are liniște, nici în somn: „aseară pe la o vreme / visai niște visuri grele. / Pe deasupra casei mele / trecea stol de rîndunele; / nu era de rîndunele, / ei erau *alturile* mele”. Amăgîtul în dragoste își blestemă partenerul: „lelea cu coadele lungi / și eu strungăreț-a-n dinți / te face pe drum de plîngi, / de nu știu pe unde-ajungi. / Bate-o, Doamne, și-o mai bate, / că m-a băgat în păcate; / bate-o, Doamne, n-o răbda, / că mi-a secat inima; / bate-o, Doamne, arde-o-n foc (...).” Cel fermecat cere să fie dezlegat de farmece: „desfă, puică, ce-ai făcut / și-mi dă drumul să mă duc / c-am ajuns ca un năuc: / sez pe loc / și arz în foc, / n-am nici minte, nici noroc (...).” Disperarea fetei reiese și ea din linguală: „cu nimica nu mă-mpac, / cine-mi place, eu nu-i plac (...).” Altfel nu mă mîngie, / cui plac eu, nu-mi place mie”. „Deși sînt femeie fragă / și la toată lumea dragă, / numai el nu mă-ndrăgește, / numa fete-n pîrg iubeste”. „Cite lacrimi am vărsat / făcăm o fîntînă-n sat: / fîntînă cu cîinci izvoare, / două dulci și trei amare, / să bea dușmanii să moară; / să bea și dușmanea mea, / să plescescă firea-n ea”. Rugămintea dublată de blestem sună greu: „dare-ăr Domnul să dea, / Necuratu-asemenea, / să mă fac în zburător, / să aprind în fete dor, / dacă nu în pricoliei, / să le-adun pe toate-nici, / și de nu chiar în strigoi, / să le prefac toate-n sloi”.

5. Belie de cult erotic. — În cultura română au pătruns prin cetățile maritime grecești din Pont și prin coloniile romane și unele obiceiuri erotice care au dăinuit în orașe și sate, în unele zone ale țării.

Un obicei urban, din Dacia romană, consemnat arheologic la Apulum, introduce pentru puțină vreme în erotogonia autohtonă o practică străină de mentalitatea puristă a dacului. În puține cuvinte, iată despre ce este vorba:

Pe Dealul Viilor din preajma Albei Iulia a fost descoperită de un localnic o plachetă rotundă de teracotă (diametrul de 81 mm și grosimea de 8–19 mm) care după stîngăcia execuției pare de fabricație provincială (posibil daco-romană) și prezintă pe avers două basoreliefuli, unul în jumătatea de sus și altul în jumătatea de jos, înfățișînd două scene erotice.

„Sub aceste se mai află încă figurate o serie de obiecte privind același subiect, un flagel, vase turifer și vase purtătoare de afrodisiace”. Al. Borza, consultat asupra provenienței plachetei, susține că „asemenea «plachete» au circulat ca amulete sau mici decoruri de cameră în lumea interlopă de la periferiile orașului [Apulum] sau a bonvivanzilor romani (...)”.

Și ceva mai mult, că „asemenea obiecte se puneau în sîcriul femeilor profesioniste ale dragostei comercializate”. „Prezența plachetei la Alba Iulia între secolele I–II ale e.n. se datorește rafinatei civilizații romane, care a implantat și în Dacia pe adepții cultului erotic al lui Bacchus”.

În secolul al XIX-lea, după unele informații de teren, în Bucovina (de nord) femeilor de moravuri ușoare li se puneau în sîcriu o iconiță a Mariei Magdalena spre absolvirea de păcate.

De o reminiscență ce ținea de procesiunile phallophorice antice, transplantate în parte în coloniile grecești și în centrele urbane, amintește și Arthur Gorovei într-un studiu din 1937. Iată cum prezintă „o persistentă pagină în datinele noastre”:

„O reminiscență vagă despre existența cultului phallic în datinile poporului românesc o avem în comuna Bogdănești, pe apa Moldovei, în județul Baia, fost județul Suceava din Moldova.

La sărbătorile Crăciunului se umblă prin satul acesta, ca și preturindenii, cu irozii.

Între personajele care compun convoiul irozilor este și un făcău ce poartă în brațe un phallus enorm, compus din cirpe învăluite în jurul unui băț.

Cu acest phallus în brațe colindă irozii tot satul, intră în casele tuturor creștinilor, în văzul femeilor, al fetelor, al copiilor, fără ca nimeni să fie scandalizat, fără a se manifesta nici un fel de ostilitate contra acestei exhibiții în care codul penal ar găsi elementele delictului de atentat la bunele moravuri, ceea ce constituie o dovadă că datina aceasta este veche, și nicidecum farsa vreunui glume”.

Tot în Moldova de Anul Nou, în jocul Moșului și al Babei interveneau scene ludice de simulare a posesiei ratate cu glume grele referitoare la erotismul senectuții.

În sudul Munteniei, pînă la începutul secolului al XX-lea, mutul din jocul Călușarilor purta aseuns sub un sort un falus de lemn, cu care numai în timpul jocului și numai în curțile gospodăriilor mai îngăduitoare simula aratul ritual cu falusul, zgiriind pămîntul în cerc. Deși gospodarii nu mai credeau în acest ritual, gospodinele aruncau semințe de grîu în zgîritură, menind noroc la grîne.

Aceste datini arhaice nu par a fi ținut de ceea ce în Balcani, în antichitatea greacă mai ales, se petrecea la sărbătorile dionisiace, cu prosopoforii phallogogice, ei mai degrabă de cultul fecundității și fertilității pămîntului, la care se referă mereu arheologii în cercetările lor de teren.

În datinile și tradițiile românești erotogonia se reflectă mai ales discret și etic. Un exemplu concludent era dreptul fetei apte de a se mărita de a refuza pretendentul preferat de părinții ei, supunîndu-l la o probă de voinicie. Aceasta consta în urcarea pe un așa-zis „stîlp de nuntă” (un brad înalt de circa 10 metri, curățat de coajă și descăpuit, uns cu gră-



sime), în vârful căruia erau atornate însemnele mirelui: *un smoc de busuioc*, (însemnul dragostei fidele), *năframa de dar și plosca cu vin*. Ginerile trebuia să dea examenul de voinicie în curtea casei miresei, în fața celor două clanuri familiale, al fetei și al lui. Dacă ginerile nu putea să se cătere pe „stîlpul de nuntă” și să ia însemnele, fata avea dreptul să-l refuze, cu toate preparativele de nuntă. Iar dacă ginerile neputincios solicita ajutorul unui flăcău prieten cu el, să-i aducă însemnele, bineînțeles cu aprobarea fetei, atunci flăcăul avea dreptul să joace mireasa în locul mirelui în timpul nunții. În acest caz mireasa putea să accepte mina substituentului, dacă îl acceptau și părinții ei<sup>7</sup>.

Într-o monografie dezvoltată de etnocoğrafie sînt descrise de Maurice Magre și Henry Lyonnet *sărbătorile erotice* și cele *mitologice* la greci și la romani, cu influențele lor asupra popoarelor europene, cu unele implicații nord-dunărene (în horele rituale de nuntă, în cele magico-erotice etc.)<sup>8</sup>.



Colier magic de aur (tip balerul strigolotului) din Transilvania.

## B. STRUCTURA INTEGRATIVĂ

Procesul de dezvoltare firească a sistemului de mituri și de încheiere a mitologiei române îl desăvîrșește din plin structura integrativă.

Din evul mediu timpuriu și pînă în evul modern, de la formarea poporului român și pînă la renașterea lui culturală, mitologia română ajunge la înflorirea maximă a dezvoltării ei, la complexitatea tuturor sectoarelor ei de creație spirituală, astfel încît putem susține că întregul *fond mitologic anterior* se revifăcă, își precizează direcția și sensul imprimat de structura generativă, la care ne-am referit în partea a treia a lucrării noastre. În asemenea condiții cultural-istorice se poate susține fără reticențe că între structura generativă și structura integrativă a mitologiei române există o strînsă interdependență și continuitate, interdependență între părțile constitutive și continuitatea de concepție și viziune tematică și problematică.

Dar continuitatea privită istoric nu înseamnă în cultură numai tradiție pură conservare a credințelor, eresurilor, datinilor și ideilor mitice, ci totodată și inovația creatoare în spiritul tradiției și al mitogenezei permanente. O mitologie împietrită în formele și secvențele ei mitogenice este o operă culturală lichidată, moartă. Caracterul peren al oricărei mitologii, și, în speță, al mitologiei române, relevă permanenta ei adaptare la condițiile social-istorice de viață dinamică ale comunității etnice care a generat-o. În acest proces de adaptare și readaptare, de modelare și remodelare a conținutului și formei, stă viabilitatea unei mitologii populare. Însă modelarea și remodelarea nu sînt lipsite de contradicții inerente și conflicte aparente. Dificultatea oricărei adaptări și readaptări, a oricărei modelări și remodelări ține de dialectica logicii mitologice și a evoluției mitologiei în condiții social-economice tot mai diferite.

Pentru noi, structura integrativă a mitologiei române este partea cea mai *elaborată*, mai *expresivă*, mai *concretă* și mai *valoroasă*. Ea transfigurează tensiunea dramatică a structurii generative într-o *operă epică* de vaste implicații umane, deși se petrece pe o scenă redusă la scară națională.

În ansamblul ei, structura integrativă reflectă reverberațiile mitice ale adstratului medieval al mitologiei străvechi autohtone pentru a marca, în cele din urmă, *sinteza globală* a tuturor aspectelor esențiale ale *stratului actual* al mitologiei române. Ne referim la cele mai controversate probleme ale adstratului, provenite din impacturile culturale violente sau lente între popoarele din sud-estul Europei, cum ar fi influențele, contaminările și enclavările mitice, provocate de migrații, conviețuirii și interese de vecinătăți seculare.

Aspectele culturale ale *stratului modern* al mitologiei române ne înfățișează, în esența lor, *ultima secvență stadială sistematică* propriu-zisă,

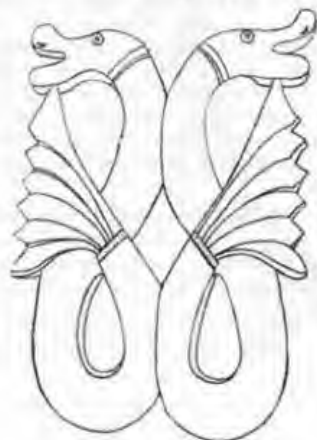
în sensul introducerii unei ordini interne în tematica și problematica mitologică, și *sistemică*, în sensul fundamentării acestei ordini pe funcționarea intrinsecă, rostuită, a elementelor constitutive ale mitologiei. În alți termeni, prin sistemică mai înțelegem și *capacitatea de autoreglare funcțională a sistemului de mituri* în condițiile social-culturale prospere sau vitregi ale vieții poporului român în istorie.

Așa se face că în această parte consacrată structurii integrative urmăm, pe cât posibil, să redăm, într-o sinteză unitară fără antecedente științifice și literaturizate, rezultatele investigațiilor stadial-istorice întreprinse de înaintașii noștri și de noi înșine, atât pentru poporul român cit și pentru ramurile lui, în măsura în care materialele (de teren, arhivă, muzeu și monografice) răspund suficient solicitărilor cercetării noastre.

În această parte finală a lucrării subliniem ceea ce caracterizează o etnomitologie: *sincronia*, *sinergia* și *sinestezia* fenomenelor, faptelor și elementelor mitice, rolul și valoarea personajelor caracteristice și acțiunilor mitice corespunzătoare, precum și polivalența mesajelor succesive ale mitologiei poporului român în istoria universală a mitologiilor.

Cele patru mari încrângături ale unei mitologii etnice iesite din orice mitogeneză, în fond cele patru fațete ale aceleiași abordări mitice (daimonologia, semideologia, deologia și eroologia), reflectă, în convergența lor tematică și problematică, fabulația și anecdotică mitopeismului autohton.

Aplicând investigației noastre metodologia interdisciplinară a științelor social-istorice, din sistemul căreia face parte și mitologia, vrem să credem că am desprins din credințele, eresurile, dătinile și tradițiile mitice ale poporului român filonul de aur al eugetării lui mitice, coordonatele și permanențele mitologiei lui, tot ceea ce îi dă dreptul la un plus de considerație culturală din perspectiva spiritualității lui istorice.



Capete de șerpi adosate (lingură, de-  
taliu). Muzeul de artă populară Ră-  
dăuți.

În „panteonul român” includem cele patru categorii de activități mitice care emerg din sistemul de mituri genuine ale poporului român: daimonologia, semideologia, deologia și eroologia.

În realitate, aceste activități mitice nu se deosebesc radical unele de altele, cum s-ar putea înțelege greșit din partea consacrată structurii integrative. Unele activități sînt provocate de fapte mitice care au atribuții contradictorii: daimoni cu atribuții și de semizei; semizei cu atribuții și de zei; zeli cu atribuții și de eroi, și invers. Sub un anumit aspect s-ar părea că teoria lui Josef Campbell referitor la universalitatea „eroului cu o mie de fețe” este veridică. Am spus „s-ar părea” deoarece aplicind teoria aceasta la una din categoriile de activități mitice enunțate de noi ajungem la același rezultat. Să luăm un exemplu contrar. Unii semizei și zei au atribuții și de daimoni, aceste două categorii alcătuiesc cam ceea ce erau *theodaimonii* la greci; dar și unii eroi au atribuții de daimoni, această categorie alcătuind cam ceea ce erau *herodaimonii* și *anthropodaimonii* la greci.

Cu cât o mitologie coboară mai adînc în istorie, cu atât faptele mitice care constituie panteonul ei sînt mai încărcate de atribuții. Numai mitologiile mai evoluate și, în consecință, mai rafinate au ajuns la o *superdiviziune a activităților divine* pe categorii și subcategorii de fapte și personificări.

Schema propusă de noi convine oricărei mitologii etnice ajunse în faza de evoluție plenară. Din acest punct de vedere încercăm să satisfacem exigențele unei mitologii române cit mai clare și complete. Nu putem uita că în plină evoluție în *mitologia română* au intervenit discontinuități și reculuri sub presiunea laicizării statului, paralel cu procesul de asimilare ortodoxă a unor rituri și ceremonii de cult arhaice locale, de sărbători „păgine” și de personaje mitice reprezentative.

În expunerea analitică a materialelor mitice ce intră în schema noastră dorim să demonstrăm pînă la ce nivel al evoluției cunoscute pînă în prezent s-a dezvoltat mitologia română pe drumul ei firesc și ce abateri din altori i-au îngreunat sau sărăcit conținutul.

În panteonul mitologic român intră deci toate faptele mitice cu rang de daimoni, semidivinități, divinități și eroi, care reflectă concepția populară despre viață și lume, ca și viziunea realist-fantastică a mitologiei române ajunse la maturitatea de creație culturală.

Așa se face că panteonul dac atât de sintetic și unitar în structura lui mitică a fost însușit în bună parte de creștinismul primitiv local, încît mai mult ontologie decît logic sesizăm valoarea supraviețuirilor lui în unele aspecte esențiale ale culturii populare.

1. Istoria daimonologiei mitice. — Daimonologia pentru noi este partea mitologiei care studiază *prefigurările unor forțe supranaturale* ale naturii și *reprezentările lor mitice* ca dușmani și prieteni ai omului, *protomiturile și miturile* lor aproximative, structura lor ideoplastică, caracterele lor funcționale și semnificațiile lor axiologice.

Pentru lămurirea tuturor acestor aspecte ale daimonologiei ne propunem să trecem sintetic în revistă: *istoricul temei la români, primele însăși-lări teoretice, daimonii reprezentativi* pentru mitologia română, *extensiunea și restrângerea daimonologiei mitice* sub raport teoretic și *valoarea ei cultural-istorică*.

În această interpretare general-mitologică daimonologia reprezintă, în ordine firească, prima treaptă în arhitectura globală a unei mitologii etnice, temelia ei preistorică, peste care se edifică celelalte trepte istorice: semideologia, deologia și eroologia.

Astfel concepută, daimonologia mitică coboară în retrospectiva istoriei până în paleolitic, până la superstițiile și credințele difuze stîrnite de teroarea forțelor calme sau dezlănțuite ale naturii fizice, minerale, vegetale și animale. În imaginația crudă, însă infierbințată a omului preistoric viața capătă proporțiile luptei lui înțelestă cu forțele necunoscute, uriașe și nefaste, considerate permanente potrivitnice.

Istoria daimonologiei mitice la români are o tradiție scrisă care coboară până la Dimitrie Cantemir. Acesta trece în revistă printre „nume necunoscute ce amintesc de cultul străvechi al Daciei” unele fapte daimonice: Strahia, Dracul din vale, Frumoasele, Joimărița, Zburătorul, Striga, Tricoliciul. Iar în notele referitoare la fiecare „nume necunoscut” precizează uneori caracterul lor de daimoni, năluci, nimfe, fapteuri ce pedepseseră oamenii, puteri drăcești etc.

După Dimitrie Cantemir s-au făcut consemnări disparate despre fapteuri daimonice în manuscrise laice și ecleziastice rămase în biblioteci, iar în secolul al XIX-lea publicate în presă, în almanahuri și lucrări de cultură generală.

Integrarea problemelor de daimonologie în unele monografii tematice de etnografie, folclor sau etnologie începe cu Simeon Florea Marian<sup>1</sup>, care consacră câteva pagini daimonologiei funerare (*strigoilor, pricoliciilor, cîntoșelor, ieletelor și ierarhiilor diavolești*).

Todor Pamfile redactează primul studiu pe care îl putem califica un început de daimonologie mitică<sup>2</sup>. Această lucrare, după mărturisirile din „prefață”, este „o parte din mitologia românească”. Dușmanii și prietenii omului „sunt zămislîți în lupta dintre om și fire”<sup>3</sup> și alcătuiesc tagma „ființelor suprafirești”. Și precizează că, „dintre prietenii omului, lipsește [în lucrările lui, un studiu despre] *Dumnezeu*, zăgrăvirii căruia, după

credințele românilor, n-a putut să-i facă loc laolaltă cu *atlele spirite*, parte creștine, iar cele mai multe păgînești, pentru o *pricină lesne de înțeles*. De asemenea lipsește și *icoana diavolului*, care, prin mărimea ei, ar fi fost o piedică pentru sintetizarea lesnicioasă a celor mai multe din capitolele acestei cercetări. Fără diavol, *dușmanii* omului vor răsări mai *distinși*, ceva mai luminați, lucru care nu s-ar fi întimplat dacă-i puneai alături de *nănașul lor*”<sup>4</sup>. Fără să precizeze caracterul *daimonilor mitici*, prezintă o sistematizare a *ființelor suprafirești*, din care reiese următoarea situație statistică: 4 sînt net binefăcătoare; 4 sînt cînd binefăcătoare, cînd răufăcătoare; 34 sînt net răufăcătoare și 4 neutre. Din totalul de 46 de tipuri de ființe supranaturale, 34 sînt răufăcătoare, plus 4 uneori răufăcătoare, ceea ce înseamnă un procent de 84% pentru ființe răufăcătoare, 8% pentru ființe binefăcătoare și 8% pentru ființe suprafirești neutre.

Al doilea studiu al lui Tudor Pamfile<sup>5</sup> de *demonologie literară* este axat pe opera de zavistie generală a omului de către *diavol* ajutat de babe, care sînt chiar mai dibace. Zavista care duce pină la crimă e urmărită în familie, între soț și soție, între părinți și copii, între frați, între prieteni.

O contribuție inedită în domeniul demonologiei o aduce Artur Gorovei<sup>6</sup> din perspectiva descincetelor. În introducerea consacrată unui vast studiu comparativ istoric despre *credința în existența diavolului*, Artur Gorovei trece în revistă lupta dintre politeism și monoteism, transformarea politeismului în material de studiu demonologie pentru creștinism și asimilarea de către creștinism a credinței în existența și puterea daimonilor răi: numele și rosturile vechilor zei sînt înlocuite prin „nume de sfinți și martiri, profeți și ingeri”.

În această vastă introducere la demonologia mitică populară creștină relevată de descincete ineditate, Artur Gorovei nu consacră un capitol special prezentații genealogice, structurale și funcționale a *făpturilor demonice* care sînt invocate, solicitate, conjurate, blestamate sau amenințate cu distrugerea în descincete pentru rîntățile, necazurile, bolile și chiar moartea ce le provoacă omenirii. Din analiza specială a descincetelor am desprins 22 de *făpturi demonice sau dăhuri necurate*, după nume, trăsături fizionomice și activități nocive: Avestița, Dinsele, Ielele, solomonari, Joimărița, moroi, moroanele, Muma Pădurii, Nălucă, Potca, Rusalile, Samca, sfințe, sfinți, strigoi, strigoane, Șolmanele, Ursita, zîna, Zburătorul, zmeu și zmezoaică. La acest număr trebuie să adăugăm și pe cel al bolilor care alcătuiesc *prefigurări mitice de tip demonice*, destul de numeroase de altfel. Cifra lor impresionantă și funcțiunea lor nocivă marchează importanța pe care a acordat-o poporul daimonologiei în varianta demonologiei populare ortodoxă.

O altă lucrare care are contingențe cu daimonologia mitică este cea a lui C. Erătescu consacrată unor ființe supranaturale<sup>7</sup>. Pentru depistarea acestora propune o „metodă unitară de cercetare a legendelor populare românești cu conținut mitologic”. Autorul se referă la următoarele probleme metodologice: 1) identificarea unor „universali” sau „trăsături distinctive” ale ființelor supranaturale din legende (anume șapte trăsături: *benefic, antropomorf, gigantic, suprauman, individual, invariabil, ierarhizat*; prezența trăsăturilor o înseamnă cu +, absența cu -); 2) și stabilirea unor „modele logice” în care să se încadreze *ființele supranaturale* considerate *actanți*.

Stabilind „raportul dintre numărul *ființelor* supranaturale benefice și malefice [constată că raportul] este în mod hotărît în favoarea ființelor supranaturale malefice: 21 reprezentări mitologice malefice față de 10



**1. Istoria daimonologiei mitice.** — Daimonologia pentru noi este partea mitologiei care studiază *prefigurările unor forțe supranaturale* ale naturii și *reprezentările lor mitice* ca dușmani ai omului, *protomiturile și miturile* lor aproximative, structura lor ideoplastică, caracterele lor funcționale și semnificațiile lor axiologice.

Pentru lămurirea tuturor acestor aspecte ale daimonologiei ne propunem să trecem sintetic în revistă: *istoricul temei la români, primele însușiri teoretice, daimonii reprezentativi* pentru mitologia română, *extensiunea și restrângerea daimonologiei* mitice sub raport teoretic și *valoarea ei cultural-istorică*.

În această interpretare general-mitologică daimonologia reprezintă, în ordine firească, prima treaptă în arhitectura globală a unei mitologii etnice, temelia ei preistorică, peste care se edifică celelalte trepte istorice: semideologia, deologia și eroologia.

Astfel concepută, daimonologia mitică coboară în retrospectiva istoriei până în paleolitic, până la superstițiile și credințele difuze stîrnite de teroarea forțelor calme sau dezlanțuite ale naturii fizice, minerale, vegetale și animale. În imaginația crudă, însă infierbîntată a omului preistoric viața capătă proporțiile luptei lui înleștate cu forțele necunoscute, uriașe și nefaste, considerate permanent potrivnice.

Istoria daimonologiei mitice la români are o tradiție scrisă care coboară până la Dimitrie Cantemir. Acesta trece în revistă printre „nume necunoscute ce amintesc de cultul străvechi al Daciei” unele fapte daimonice: Stahia, Dracul din vale, Frumoasele, Joimărița, Zburătorul, Striga, Tricolieul. Iar în notele referitoare la fiecare „nume necunoscut” precizează uneori caracterul lor de daimoni, năluc, nimfe, făpturi ce pedepsesc oamenii, puteri drăcești etc.

După Dimitrie Cantemir s-au făcut consemnări disperate despre făpturi daimonice în manuscrise laice și ecleziastice rămase în biblioteci, iar în secolul al XIX-lea publicate în presă, în almanahuri și lucrări de cultură generală.

Integrarea problemelor de daimonologie în unele monografii tematice de etnografie, folclor sau etnologie începe cu Simeon Florea Marian<sup>1</sup>, care consacra cîteva pagini daimonologiei funerare (*strigoilor, pricolieilor, vîntoaselor, iețelor și țerarișilor diavolești*).

Tudor Pamfile redactează primul studiu pe care îl putem califica un început de daimonologie mitică<sup>2</sup>. Această lucrare, după mărturisirile din „prefață”, este „o parte din mitologia românească”. Dușmanii și prietenii omului „sunt zămislîți în lupta dintre om și fire”<sup>3</sup> și alcătuiesc tagma „ființelor suprafirești”. Și precizează că, „dintre prietenii omului, lipsește [în lucrările lui, un studiu despre] *Dumnezeu*, zăgrăvirii căruia, după

credințele românilor, n-a putut să-i facă loc laolaltă cu *altele spirite*, parte creștine, iar cele mai multe păgînești, pentru o *pricină lesne de înțeles*. De asemenea lipsește și icoana *diavolului*, care, prin mărimea ei, ar fi fost o piedică pentru sintetizarea lesnicioasă a celor mai multe din capitolele acestei cercetări. Fără diavol, *dușmanii* omului vor răsări mai *distinși*, ceva mai luminați, lucru care nu s-ar fi întimplat dacă-i punea alături de *nănașul lor*”<sup>4</sup>. Fără să precizeze caracterul *daimonilor mitici*, prezintă o sistematizare a *ființelor suprafirești*, din care reiese următoarea situație statistică: 4 sînt net binefăcătoare; 4 sînt cînd binefăcătoare, cînd răufăcătoare; 34 sînt net răufăcătoare și 4 neutre. Din totalul de 46 de tipuri de ființe supranaturale, 34 sînt răufăcătoare, plus 4 uneori răufăcătoare, ceea ce înseamnă un procent de 84% pentru ființe răufăcătoare, 8% pentru ființe binefăcătoare și 8% pentru ființe suprafirești neutre.

Al doilea studiu al lui Tudor Pamfile<sup>5</sup> de *demonologie literară* este axat pe opera de zavistie generală a omului de către *diavol* ajutat de babe, care sînt chiar mai dibace. Zavistia care duce pînă la crimă e urmărită în familie, între soț și soție, între părinți și copii, între frați, între prieteni.

O contribuție inedită în domeniul demonologiei o aduce Artur Gorovei<sup>6</sup> din perspectiva descincetelor. În introducerea consacrată unui vast studiu comparativ istoric despre credința în existența *diavolului*, Artur Gorovei trece în revistă lupta dintre politeism și monoteism, transformarea politeismului în material de studiu demonologie pentru creștinism și asimilarea de către creștinism a credinței în existența și puterea daimonilor răi: numele și rosturile vechilor zei sînt înlocuite prin „nume de sfinți și martiri, profeți și ingeri”.

În această vastă introducere la demonologia mitică populară creștină relevantă de descincetare, Artur Gorovei nu consacră un capitol special prezentării genealogice, structurale și funcționale a *făpturilor demonice* care sînt invocate, solicitate, conjurate, blestemate sau amenințate cu distrugerea în descincete pentru răutățile, necazurile, bolile și chiar moartea ce le provoacă omenirii. Din analiza specială a descincetelor am desprins 22 de *făpturi demonice sau dukuri necurate*, după nume, trăsături fizionomice și activități nocive: Avestița, Dinsele, Ielele, solomonari, Joimărița, moroi, moroșice, Muma Pădurii, Năluca, Potca, Rusaliile, Samca, sfințe, sfinți, strigoii, strigoaice, Șolmanele, Ursița, zine, Zburătorul, zmeu și zmeoniță. La acest număr trebuie să adăugăm și pe cel al bolilor care alcătuiesc *prefigurări mitice de tip demonice*, destul de numeroase de altfel. Cifra lor impresionantă și funcțiunea lor nocivă marchează importanța pe care a acordat-o poporul daimonologiei în varianta demonologică populară ortodoxă.

O altă lucrare care are contingente cu daimonologia mitică este cea a lui C. Eretescu consacrată unor ființe supranaturale<sup>7</sup>. Pentru depistarea acestora propune o „metodă unitară de cercetare a legendelor populare românești cu conținut mitologic”. Autorul se referă la următoarele probleme metodologice: 1) identificarea unor „universalii” sau „trăsături distinctive” ale ființelor supranaturale din legende (anume șapte trăsături: *benefic, antropomorf, gigantic, supranatural, individual, invariabil, țăerizat*; prezența trăsăturilor o înseamnă cu +, absența cu -); 2) și stabilirea unor „modele logice” în care să se încadreze *ființele supranaturale* considerate actanți.

Stabilind „raportul dintre numărul *ființelor* supranaturale benefice și malefice [constată că raportul] este în mod hotărît în favoarea ființelor supranaturale malefice: 21 reprezentări mitologice malefice față de 10

reprezentări mitologice benefice (...), la care se adaugă 8 reprezentări mitologice deopotrivă benefice și malefice și 5 justiții". Ceea ce înseamnă că numărul ființelor supranaturale malefice se ridică astfel de la 21 la 29, din totalul de 44 ființe supranaturale studiate. De unde se poate susține că în studiul ființelor suprafirești predomină cele care au *caractere demonologice*.

Tentativa de clasificare a „ființelor supranaturale”, după C. Eretescu, reține mitologia română numai la o *daimonologie parțială*, extrasă din legende. În această daimonologie parțială introduce „ființe supranaturale” de ordin local, nu general românesc (*Istolna* — Bucovina; *Sumăte om* — Moldova; *Netoții* — în Muscel; *Maicare* — Transilvania; *Gana* — Transilvania; *Călugărul muntelui* — Transilvania; *Înătoarea* — Ignatul — Moldova), fapt care denotă o *restringere a daimonologiei mitice* la unele ființe supranaturale nerepresentative și nesemnificative. Toate aceste ființe supranaturale nu sunt reprezentative și semnificative pentru daimonologia mitică românească deoarece uneori sunt numai dublete nominal-locale ale altor *făpturi daimonice*, mai generale, altele sunt *omonimii sau sinonimii nominal-daimonice* rezultate din asimilarea unor superstiții și credințe străine enclavate în corpul folclorului mitic românesc, în perioada feudală. În esența lor, daimonii menționați nu au nimic de a face cu concepția și viziunea daimonică a lumii la români.

În aceste condiții de interpretare a daimonilor la români și a daimonologiei mitice românești se pune întrebarea: de ce noi vorbim de *daimoni* și nu de *demoni*, de daimonologie mitică și nu de demonologie mitică? Ce sensuri acordăm termenilor pe care-i folosim și de ce această distincție?

**2. Conceptele de daimon și demon.** — Primul derivă din cel de *daimon*, care în greaca antică însemna *geniu* sau *spirit* (vizibil sau invizibil, protector sau distructiv). Termenul daimon în sine este imprecis; polivalența lui îl face fluent, ambiguu și disimulant. Așa se explică de ce în mitologia greacă antică daimonii constituiau o categorie cuprinzătoare de făpturi impersonale, asexuate, neutre, care, în anumite condiții, din bune puteau deveni activ bune sau rele. Daimonii ca forțe supranaturale anticipează zeitățile și se mențin în continuare ca atare, apoi acționează ca intermediari între zei și oameni. Cel posedat de un daimon (geniu sau spirit) era considerat *protejat de zei*, pentru că avea *ingeniu*. Iar ingeniu era echivalent cu inspirația divină. Ingeniul era totodată un bun *tekné*, un artist, care acționa ca un interpus de zei.

Cu timpul, în mitologia greacă termenul de daimon își precizează valențele magico-mitice pe categorii de făpturi. Daimonii încep să se diferențieze între ei după *clase de făpturi mitice*. Așa se face că se stabilește între ei o *ierarhie* pe grade de reprezentare daimonică. Rangul lor superior era cel al *theodaimoni*-lor θεοδαίμονες. Imediat sub *theodaimoni* se pot înscrie daimonii de rang uman sau *anthropodaimonii* și, după aceștia, daimonii de rang animal sau *zoodaimonii*. Theodaimonii erau considerați un fel de spirite proprii divinităților, care nu trebuiau confundați cu *acoliții divini* sau *mesagerii* lor *divini*; *anthropodaimonii*, un fel de *dublu suflete* al oamenilor, și *zoodaimonii*, un alt fel de dublu sufletesc al animalelor. Unele mitologii, printre care și cea română, consemnează existența și a unor daimoni ai plantelor sau *phitodaimoni*. Dar aceste concepte mai semnifică și capacitatea zeilor de a se transforma în *anthropodaimoni*, *zoodaimoni* și *phitodaimoni*. Daimonii-oameni pot lua, la rindul lor, înfățișarea de daimoni-animale și invers. Însă niciodată daimonii de oameni, animale sau plante nu se pot înfățișa ca *theodaimoni*.

Cele patru concepte fundamentale ale daimonologiei antice grecești le regăsim, în esența lor, disimulate sau transfigurate drept concepte de bază în toate mitologiile etnice sud-est europene și implicit și în concepția și viziunea românească referitoare la „spiritele ancestrale”. Faptul nu trebuie să ne surprindă și pentru că atît grecii antici, cît și daco-românii, în daimonologia lor erau purtătorii aceleiași moșteniri culturale indo-europene.

În mitologia română spiritele de tip daimonic au o dublă geneză:

- 1) *unele sînt create de Nefărtat și acceptate de Fărtat* pentru a întrevădea astfel unele erori ale creației. Între demiurgii frațeni, deși antagonici, există totuși colaborare în privința perfectării creațiilor reciproce. Spiritele ancestrale devin astfel instrumente divine cu care se poate măsura experimentarea etapelor creației (cosmogonice, antropogonice, etnogonice, erotogonice) și a unor obiective ale creației (antropomorfă, sociomorfă, etnomorfă, materiale sau spirituale);

- 2) *altele sînt rezultatul unei creații* inconștiente sau conștiente, nevoite sau intenționate, ale fiicelor oamenilor cu Nefărtatul sau cu acoliții Nefărtatului.

Theodaimonii acționează în virtutea unei *preconcepții divine* a Fărtatilor, anthropodaimonii, în virtutea unei *inclinații* rele insuflă numai de Nefărtat prin genitorii lui. De aceea theodaimonii au un rost general prestabil, iar anthropodaimonii un rost particular instabil. Zoodaimonii și phitodaimonii într-un fel calciază *anthropodaimonismul*.

Phitodaimonologia este însă un caz aparte al daimonologiei. Ne referim deosebi la făpturile mitice menționate în balade și basme mitice și mai ales în descințele. E vorba de Muma Pădurii, Fetele pădurii, Păduroaia etc.

Din anthropodaimoni fac parte așa-zisele *făpturi necurate, strigoi, moroi și spiriduși*, iar din daimonii *coantropomorfi* sau *antropomorfi*, *pricolici și tricolici*.

Daimonologia mitică include studiul a trei categorii de făpturi daimonice:

- daimonii creați de Nefărtat și tolerați de Fărtat. Aceștia alcătuiesc pletora de făpturi maligne care populează cosmosul, ale căror răutăți pot fi prevenite, combătute sau anulate;

- daimonii care se intrupează ca oameni la naștere sau în timpul vieții și care acționează și post-mortem ca atare și

- daimonii rezultați din împreunarea unor făpturi daimonice (incubi și succubi) cu făpturi umane (femei sau bărbați).

La aceste trei categorii de daimoni, în perioada de creștinare a poporului român s-au adăugat *daimonii biblici*, preluați de creștini, care reprezintă *ingerii răzărâți*, căzuți din ceruri pe pământ și sub pământ. Daimonii biblici au fost asimilați de creștinismul primitiv dacoromân cu *demonii* creați anticipat de Nefărtat în procesul teogenezei.

Reședința celor trei categorii de daimoni, după concepția arhaică a românilor, era întregul cosmos. În viziunea mitologiei creștinizate, ingerii care s-au răzărâit au rămas suspendați la nivelul dintre cer și pământ, în văzduh, pe pământ și sub pământ, la care au ajuns în momentul cînd s-a oprit căderea lor.

Dacă ne întoarcem la cele trei categorii genetice de daimoni, constatăm o mare varietate a lor. Din puzderia de daimoni arhaici, ne propunem să înfățișăm numai pe cei care prezintă nume proprii, fizionomie precisă, structură tipică și funcțiune mitică general-românească. Pentru a putea da o imagine globală a lor, ne referim la daimonii corespunzători aspectelor elementelor vieții cosmice și social-umane.

În istoria mitologiei a autohtonilor, prin contact direct și uneori prin conviețuire cu unele popoare migratoare pe teritoriul Daciei preistorice și al Daciei istorice, precum și prin vecinătăți îndelungi cu altele, dacoromanii au încluz, de voie de nevoie, în daimonologia autohtonă unii daimoni care exprimau sarcini și valențe mitice străine. Așa se face că treptat în substratul daimonologiei mitice la structura omogenă a dacoromanilor s-au adăugat elemente și aspecte daimonologice alogene sau eterogene. Aceste adăsturi treptate au înăcrat, au reduplicat și triplat cu *nume, reprezentări, structuri, funcțiuni și valențe* noi daimonii locali, îngroșând astfel fondul daimonologiei autohtone. În situația dată, în loc ca substratul daimonologic să rămână relativ constant sau să dispară înăbușit de aluviuni străine, a crescut peste măsuri, ajungând la o formă exorbitantă în era noastră, cînd se poate vorbi, în deplină cunoștință, de un *enorm adstrat daimonologic-medical*. Creșterea în fază de maximă incorporare și asimilare a sufocat daimonologia locală, antrenînd totodată și creșterea numărului de *eroi salvatori* și prin ei *stratul cronologic al mitologiei române*.

Aportul elementelor daimonologiei mitice eterogene a avut și un alt efect, a coborît în parte nivelul mitologiei române la *demonologie*, formă depășită istoricește de mult de mitologia autohtonă, imediat după perioada etnogenezei dacoromane, și mai ales după etnogeneza română, în secolele IV—V e.n.

Ceea ce înseamnă că migrația popoarelor euroasiatice în Dacoromania, peste poporul român deja format, a restrîns procesul de organizare materială, de viață social-statală și prin aceasta implicit procesul spiritual de viață culturală. Mitologia dacoromană s-a transformat în această perioadă în mitologie română. Mitologia dacoromană restructurată a dus pe de-o parte o luptă paralelă pentru viețuire și supraviețuire cu mitologia daimonologică euroasiatică și pe de altă cu angelologia și hagiologia creștină, în plină ascensiune social-istorică.

Dar și creștinismul arhaic în Dacoromania s-a luptat cu mitologia daimonologică euroasiatică a popoarelor migratoare. Sub raport daimonologic, creștinismul a suferit deci și el influențe puternice de structură și funcțiune populară. Superstițiile satești („păgîne”) le tolerență parțial, apoi le combate violent și cu perseverență, iar în cele din urmă le asimilează în totul ca atare. În perioada de maximă expansiune, secolele V—VIII, ajunge la alcătuirea unei *mitologii creștine* nedefinite ritual, însă paralelă cu mitologia română, în care un rol important îl deține daimonologia mitică.

Pentru a surprinde în esență ei daimonologia autohtonă trebuie să luăm în considerație *riturile de apropiere sau apotropaice* prin care de-a lungul timpului românul a crezut necesar să stimuleze activitatea *fastă* sau să împiedice pe aceea *nefastă* a daimonilor străini pășuși de mitologia autohtonă.

Intrucît un daimon poate să devină rău în anumite împrejurări și în alte împrejurări bun, chiar excesiv de bun, nu vom face o distincție arbitrară între daimonii răi și buni. Îi vom înfățișa în ipostazele care le caracterizează activitatea, nu care sînt accidentale. Și intrucît daimonologia constituie un capitol extrem de bogat, nu vom cuteza să înfățișăm cu toptanul puzderia de daimoni, cu nume, fizionomii multiple, structuri și funcțiuni extrem de variate. Încercătura nu ne-ar convinge mai mult de importanța lor mitică, ci ar îngreuna lucrarea noastră cu un balast inutil.

Încercăm deci să clasificăm daimonii după domeniul de activitate și rolul binefăcător sau răufăcător ce-l exercită în cosmos, pe Terra și în viața oamenilor.

În expunerea noastră considerăm că daimonii mitici trebuie abordați: semantic, prin structura lor (ideativ-constitutivă sau morfologică), funcțional, prin mitologia lor (magico-religioasă și mitico-etică), axiologic (prin reverberații artistice). Conform acestor criterii, daimonologia mitică română nu poate fi studiată numai în baza unui gen folcloric, cu conținut mitologic, ci din perspectiva celor opt genuri folclorice contingente mitului și anume: 1) a superstițiilor; 2) a credințelor; 3) a riturilor; 4) a colindelor; 5) a legendelor; 6) a baladelor; 7) a povestirilor și 8) a paremiilor. Informațiile obținute din aceste opt surse de folclor mitic trebuie confruntate, omologate și coroborate în tabele sintetice paralele.

Și, în cele din urmă, nu trebuie să desconsiderăm faptul că posedăm o dublă daimonologie mitică, una *arhaică* și una *populară creștină*. A doua formă de daimonologie preia din prima cu nume, structuri și funcțiuni culturale reprezentări mitice, pe care le valorifică în sensul concepției religioase proprii despre viață și lume, la nivelul culturii populare. Ceea ce reprezintă desigur un impediment în plus pentru schițarea unei daimonologii mitice de tip arhaic și apoi tradițional la români. Acest raport al *daimonologiei* mitice creștine îl vom numi convențional *demonologie*, pentru a marca astfel diferențele paralele de concepție la care ne referim. Prin *daimonologie* înțelegem deci tratarea daimonilor din perspectiva *mitologiei* arhaice sau tradiționale, iar prin *demonologie* tratarea numai a demonilor din perspectiva religiei creștine predominante de rit ortodox. În partea finală a daimonologiei mitice vom insera și unele referințe și considerații despre demonologia mitică creștină, care totuși face parte integrantă din cultura română ca *mitologie paralelă* celei populare.

**3. Obiectivele daimonologiei.** — Daimonologia se referă la două nivele ontologice: 1) al omului de rînd și al magicianului care le concepe și crede în ele și 2) al omului de știință care le consideră teme de cercetare, de analiză, clasificare și interpretare științifică.

Camenii de rînd și magicienii din paleontologia superior au atribuit fenomenelor naturii și faptelor fito- și zoosociale caracterul unor *forțe supranaturale, impersonale, imprevizibile și invizibile*, care prin teroarea lor au dominat viața pînă la începutul erei noastre. Aceste fenomene și fapte mitice nu pot fi înțelese, interpretate, dominate sau anulate decît de cei inițiați sau supradotați, care la rîndul lor sînt considerați supranaturali. Cercetările de paleontologie mitică generală au dus la constatarea că o asemenea forță supranaturală universal valabilă este *mana*.

Ca *entitate mitică*, primară, *mana* a fost considerată prezentă, după mitologii paleontologi, în toate elementele naturii cosmogeografice și în toate regnurile naturii. Paleomitologii au calificat-o drept *entitate mitică*, un fel de însuflețire impersonală a elementelor naturii fizice, biofizice și sociale și au integrat-o teoretic într-o explicație numită mai apoi *animism*. Primă reprezentare animistă, *mana* anticipează personificarea antropomorfă a elementelor naturii și calificarea lor drept *ființe spirituale*, cu o viață proprie și un destin istoric diferit de al oamenilor, însă legat indisolubil de destinul uman. Pentru animism, *sufletul* era un *dublu al corpului*, care avea un caracter antropomorf (fantoma, stafia, năluca), dar și un caracter zoomorf, uneori de tip metensomatozie (pasărea sufletului).



În privința *manei*, considerată inițial un *panaceu magic animatist*, au fost întreprinse, incidental sau programat, studii de paleontologie, de oameni de știință străini<sup>9</sup>, care au considerat-o prima *intuiție mitică* a sacrului.

Unele credințe despre mană în paleofolclorul românesc au fost cercetate și teoretizate de Gh. Pavelescu<sup>10</sup>.

Gh. Pavelescu consideră mana o idee obscură și vagă, abstractă și generală, care la români desemnează o forță ce intervine în viața pastorală și agricolă. „Este [ideea] cea mai generală ca extensiune geografică [la români] și în același timp mai caracteristică pentru gândirea magică [a românilor]”<sup>11</sup>. În alți termeni, este *entitatea mitică* cea mai veche și totodată cea mai elaborată în ritologia mitică primară la români.

Definiția *manei* începe cu descrierea „valențelor” ei : o valență negativă (distructivă) și alta pozitivă (constructivă, adică fertilizatoare și conservatoare). Exemplifică această dublă valență prin cîteva soiuri de mană : a grîului, a holdei, a bucatelor (cimpului), a laptelui, a albinelor. Importante sînt riturile de obținere și conservare ale *manei* pozitive, în care intră credințele și practicile ocazionale contra vrăjitoarelor, precum și sărbătorile consacrate *manei faste* sau *nefast*. O asemenea sărbătoare este Sîngeorzul. Analizează practicile referitoare la „prezența sacrului” în mană. Semnificative îi par practicile magice pentru îmbelsugarea *manei* (furtul și transferul de mană).

Din cele relatate reiese cîteva constatări despre *mană* care ne fac să o considerăm un *preconcept daimonologic* de tip animatist. După aceste constatări, ne referim la caracterele *manei*, din expunerea lui Gh. Pavelescu : 1) *mana* ca *agent spiritual* (folosit sau combătut atît de profani, cît și de inițiați prin neprihănire și sacralitate) poate fi furată sau distrusă de vrăjitori. Cunoașterea calităților ei și a riturilor de conservare implică însă descifrarea legilor ei de producere (legea contingenței, a analogiei, a contrastului); 2) *mana* ca *substanță activă* înfrîntă cu orice formă de mișcare în natură și 3) *mana* ca *personificare mitică* a unei forțe considerate supra-umană. După Gh. Pavelescu, *mana* „posedă adesea și *insușiri omenești*”; se rățește în pădure, adoarme în cîmp de flori, se sperie de amenințările magicianului<sup>12</sup>. Referitor la acest caracter, Gh. Pavelescu își însușește expresia lui D. Essertier<sup>13</sup>, după care *mana* este o „matière d'âme” care capătă „un corp, un subiect, un suport”<sup>14</sup>.

Prin ultimele două caractere ale ei, cel de *substanță activă* și de *personificare mitică*, *mana* capătă valențe animiste predaimonice, anticipînd astfel reprezentările personale în *daimonologia mitică* a românilor.

În *ipostaza antropomorfă*, *mana* depășește ideea de *entitate spirituală*, devenind o *anima corporală* a unui fenomen sau fapt natural. În animism, „sufletul” ca *substanță primordială și esențială* a vieții capătă independență de acțiune în tot ceea ce îl leagă de corp.

*Animismul antropomorfizează* fenomenele și faptele naturale, atribuindu-le mișcare, simțire și, ceea ce e mai important, chiar gândire. De aici pînă la *spritele morților* (umbre, fantome, stafii, strigoi și moroi), ca și pînă la *incubi* și *succubi* (daimoni propriu-zisi) nu mai e decît un pas.

Prin raportare la *spritele ancestrale* și *reprezentările lor antropomorfe* intrăm în domeniul *făpturilor mitice de ordin daimonic*.

4. *Mana și daimonologia*. — Trecerea de la forțele supranaturale de tipul *manei* la forțele supranaturale de tipul daimonului propriu-zis marchează trecerea de la animism la animism, ceea ce semnifică o evoluție

în concepția și vizuirea daimonologică a poporului român. Această trecere treptată are loc, cum am constatat în capitolul consacrat „mitologiei morții”, prin reprezentarea *daimonică* a unor morți, care au fost în viață sau foarte buni sau foarte răi, ale căror suflete post-mortem au căpătat un caracter sacral puternic pentru că au protejat familia, neamul, comunitatea sătească, ca unități etnosociale, sau pentru că au persecutat și înspăimîntat aceleași unități etnosociale.

Dintre daimonii antropomorfi ne propunem să schițăm atîta cît este necesar sub raport mitologic : *strigoii*, *moroi* și *spiridușii*.

În română termenul *strigoii* provine din latină, de la *striga*, care înseamnă bufniță, fermecătoare, duh necurat. Striga își striga noaptea numele sau chema pe nume pe cei ce vroia să-i piardă. După Dimitrie Cantemir<sup>15</sup>, „striga provine de la cuvîntul grecesc στρίγξ care înseamnă azi [1714?] în Moldova același lucru ca și la români *striga*, adică o *vrăjitoare bătrînă* care prin puterea ei drăcească omoară, nu se știe cum, pe copiii nou-născuți. Superstiția este foarte răspîndită mai ales la transilvăneni, căci ei zic că, atît cît umblă striga, copiii, fără a suferi de vreo boală mai înainte, sînt gîsiți în leagăn fără suflare”<sup>16</sup>. Mitonimul *striga* este probabil indo-european.

După consemnarea lui Dimitrie Cantemir, întîlnim în secolul al XIX-lea în presa zilnică și revistele general-culturale din Transilvania, Moldova și Muntenia, nenumărate relatări despre strigoi și strigoism, metode magice de preservare împotriva lor și chiar metode administrative de apărare a persoanelor ce credeau că sînt urmărite de strigoi<sup>17</sup>.

Referințe științifice despre strigoi la români întîlnim și în opera lui Theodor Burada<sup>18</sup>.

După dînsul, termenul de strigoi e general la ramura dacoromână și la macedoromâni, iar cel de vampir la meglenoromâni.

Strigoii sînt făpturi mitice sexuate de ordin inferior, care joacă un rol important în daimonologia română. Cutumiarul românesc menționează două soiuri de strigoi : *aga-zisul*, „strigoi viu” și „strigoi mort”, mai precis, om-strigoi și mort-strigoi. Deosebirea între aceste două soiuri de strigoi ține de proveniența lor, de structura malignă și capacitatea de a face rău omului.

Omul provine strigoi din *naștere* sau dintr-o *viață convertită la daimonism*. Din naștere poate fi progenitura unui strigoi sau strigoaică. Anume indicații și semne corporale și fiziopsihice marchează *fătul-strigoi* : dacă la naștere e al șaptelea prunc de același sex, dacă se naște cu călță pe cap pe care fătul o mănîncă îndată, dacă un picior e cu copită, dacă părul e roșcovan și șira spinării e terminată printr-o coadă cu păr pe ea. În timpul vieții copilul se dezvoltă repede, e puternic, rău, chinuie și omoară animalele, simte plăcere să fie malitios, mînte, înșală, fură, jură strîmb. Matur, strigoiul se cunoaște după aspectul general de spin, după coadă, după dențiție (dinții canini sînt proeminenți), după ochii însingerați și după răutățile pe care le face. Strigoaicele se nasc la fel ca strigoii, se cunosc după aceleași semne, însă sînt mult mai rele. Unele strigoaice se transformă în *vrăjitoare*.

Strigoii mai provin în viață și din *frații lunatici* cărora le-a murit perechea, dacă la moartea acestora nu au fost desfrățiți de morți și înfrățiți cu alți lunatici în viață.

Se credea că oamenii-strigoi în viață duceau o existență nocturnă. La miezul nopții, după primul „cîntec al cocoșilor în ceruri”, în timpul somnului, le ieșea sufletul pe gură și sub înfățișarea unei umbre umane cutreierau

păștile satului sau gospodăriile rudelor, vecinilor și consătenilor și făceau cîte rele le treceau prin minți: useau pomeurile, luau miza grînelor și a lăptelui, spurcau fîntînile, strigau pe nume, speriau și poceau trecătorii pe drum, răsturnau lucrurile în curțile și casele în care intrau. La a treia „cîntare a cocoșilor în ceruri” (la cîntări) sufletul oamenilor-strigoi se întorcea în trupul care dormea buștean. În timpul zilei omul-strigoi nu-și aducea aminte de ceea ce a făcut în timpul nopții, decît dacă oamenii mai îndrăzneți îi aținseseră calea și îi însemnaseră chipul prin vreun semn anume.

Cînd oamenii-strigoi ieșeau la miezul nopții, în dosul casei lor sau la răspîntii, se dădeau de trei ori peste cap și se transformau în *oameni-fiare*: *oameni-cai*, *oameni-lupi*, *oameni-mistreți*. Astfel intruchipați dădeau tîrcoale satului, drumurilor dintre sate, măgurilor și prundișului apelor, bisierelor de pădure, și se țineau de rele. Uneori încălecau pe toiege vrăjite, pe mături sau chiar *păsări măiestre*, pentru a cutreiera în lung și-n lat lumea, și pentru a poci pe dușmanii lor sau pe cei bătuiți a-i dușmăni.

Annual oamenii-strigoi se întruneau trei nopți într-un fel de feste valpurgice: în noaptea de *sin Toader*, de *sin George* și de *sin Andrei*. De *sin Toader* oamenii-strigoi se transformau în *căi de sin Toader* (un fel de centauri), care cutreierau șezătoriile pentru a pedepsi pe fetele și femeile care nu le respectau sărbătoarea. Atunci femeile ascundeau furcile, fusele, furcuțele războiului de țesut, greblele și grapele ca să nu le străpungă cu ele *căi* Sîntoaderului. De *sin George* oamenii-strigoi începeau *hore aeriene* în jurul turlor dărîmate de biserică și sarabande în cîmîtîre părăsite sau la răspîntiile pustii. De *sin George* pe *Muntele Retezat* strigoi și moroi care veneau de la mari depărtări, călări pe *limbi de melie* și *cozi de mături*, alcătuiau conelavuri. Împotriva sarabandelor trecătorii zgîriau pe pămînt cercuri magice, în care intrau ca să se apere de puterea lor malefică. Iar de Sîntandrei oamenii-strigoi cutreierau după capriciul casele oamenilor spre a-i pedepsi. Cei care erau înspăimîntați se apărau ugingînd toate intrările (uși, ferestre, hornuri) cu usturoi și întorcînd toate vasele cu gura în jos, spre a nu sîri în ajutor strigoilor ca să intre în case și să-i pocească.

Pentru *daimonologia morții* cea mai semnificativă categorie de strigoi erau *morții-strigoi*. Erau închipuiți ca demoni malefici, indiferent de proveniența lor, din *oameni demonici* născuți strigoi sau din *oameni nedemonici* deveniți strigoi prin moarte.

De obicei, un *om-strigoi* din naștere, după moarte se transformă automat într-un *mort-strigoi* sau într-un *cadaveru viu*, afară de cazul că la moarte nu era *desstrigoizat*. În concepția mitică mortul-strigoi deține o putere demonică mai mare decît a avut-o în viață ca *om-strigoi*.

Morții-strigoi își conservau fizionomia umană nedescompusă în mormînt. Ieșeau la miezul nopții prin guri sepulcrale făcute de ei și se transformau în animale domestice sau sălbatice, vagabondau noaptea pînă la cîntări. Ca și oamenii-strigoi, morții-strigoi erau extrem de răi. Abăteau molime peste sate; înnebuneau oamenii de spaimă; poceau, schilodeau și chiar omorau. Răvășeau gospodăriile rudelor, prietenilor și vecinilor, și chiar ale unor persoane necunoscute.

Mormintele de strigoi se cunoșteau după gîurile pe care le aveau la capul lor lingă stîlp. În aceste guri se infingeau stîlpi ca să împiedice ieșirea strigoilui din pămînt.

Strigoi și strigoaicele umblă cu precădere în anumite zile din an: de Anul Nou (în noaptea sf. Vasile), de sf. Gheorghe și de sf. Andrei. În toate aceste nopți se strîngeau în locuri pustii, la biserici ruinate, în lumi-

nșuri de pădure, și făceau *hore aeriene* sau *sarabande terestre*. În aceste nopți își desfasău urau întreaga lor măiestrie daimonică. Îndeosebi în noaptea sf. Andrei oam. enii luau măsuri preventive de apărare împotriva strigoilor. Povestirile despre această noapte au constituit o temă folclorică de predilecție a literaturii populare, ca și a literaturii culte.

În timpul anului strigoii și strigoaicele, după ce cutreierau satele și strîngeau unelte de melîțat, de săpat și grăpat, mături și furci, se alcătuiu în grupe rivale care mergeau în crucile drumurilor sau la *hoțarele satei*, unde se băteau între ele sau cu alte făpturi daimonice care bîntuiau aceste locuri consacrate.

Între strigoi și alte făpturi daimonice (pricolici, tricolici și vireolaci) s-au făcut și se fac confuzii de structură și funcțiune mitică. Asupra acestor confuzii vom reveni la locul cuvenit.

Tot un fel de strigoi erau considerați și *moroi*, termen indo-european (cunoscut la albanezi *mora* — „vis oribil”; slavi *mora* — tot „vis oribil”; ruși *kikimora*; francezi *cauchemar*; în vechea engleză *marut*; în germana medievală *maht*; la germani *mara*, *maht*; în lituaniană *maras*; în cehă *murama*; în latină *mors*; în rusă *mora*). Ca *demon*, moroiul se încadrează în familia acestor spirite care în Grecia antică se numeau *Ephialtes* și *Sateres*, la celti *Draui*.

În daimonologia morții la români, moroi sînt făpturi infernale ce provin din prunci care, după credința străveche, au murit în condiții anormale (nașterea de-a-nădrate, mîncarea căței, îndurarea în scutece, înscutarea în coșuleț la scîldat etc.) sau, după credința ortodoxă, prunci care nu au fost botezați. Moroi sînt un fel de strigoi de gradul doi, care își chinulesc pîrînții în timpul somnului, îndeosebi mamele, cu coșmaruri.

De aceea fac parte din categoria demonilor numiți de latinii *Incubi*. Ca *incubi* se abat noaptea la casele în care s-au născut și chinule în somn, îndeosebi, pe fetele lor mame. Se așază pe pieptul lor, le înăbușă respirația și le fac să aibă coșmaruri, în care subiectul principal sînt chiar ei, înalate de a muri ca prunci.

5. Daimonii antropozoomorfi și zoantropomorfi. — Din această categorie fac parte *pricolicii* (sau *priculiicii*). Pricolicii, după Dimitrie Cantemir, „are același înțeles ca la francezi *loup-garou*; ei cred că oamenii se pot schimba în lupi și în alte fiare de pradă și că își însușesc într-atît firea acestora, încît se reped și sfîșie atît oameni, cît și dobitoacele”.

După D. Cantemir, s-au scris despre pricolici cîteva studii de tip microetnografic, care din punct de vedere mitologic aduc noi aspecte în cunoașterea lor.

Tudor Pamfile consideră *pricolicii* „o altă înfățișare a strigoilor”, sau drept „strigoi întruipați în animale”, adică strigoi zoomorfi, niște *fantome de animale*. De obicei pricolicii sînt înfățișați de „oameni-lupi”. Pricoliciul este deci confundat cînd cu strigoiul, cînd cu moroiul, cînd cu tricoliciul, cînd cu alte animale divine, însă malefice.

O dublă definiție a pricoliciului o dă Artur Gorovei, care consideră pricoliciul întii un mort care iese adesea din mormînt, în chip de *animal malefic* (lup, cîine sălbatic, hienă), pentru a face rău oamenilor. În acest caz nu trebuie confundat cu un rozător de mărimea șoarecelui, care mîinează alune în păduri, numit chiar „priculici” (*Myoxus avellanus*), „alunar” sau „pis”. Dar îl consideră și pe al nouălea frate dintr-un grup de nouă frați lunatici; în acest caz pricoliciul nu trebuie confundat cu *vireolacul* (la bulgari *virkolaku*), care este o făptură daimonică jumătate om — jumă-

tate lup. După considerația străveche, vircolaul se urea în cer, pentru a mușca din lună sau din soare, provocând astfel eclipse. Pricoliciul nu trebuie confundat nici cu *tricoliciul*, care, cum vom constata îndată, este uneori omologat, nu identificat, cu o altă făptură daimonică din aceeași familie.

Înfățișarea pricoliciului, ca și temperamentul și caracterul lui sînt zoomorfomorfice. Uneori poartă *cap de om pe trup de lup*, altelei *cap de om pe trup de om*. În prima ipostază reprezintă *figurarea monstruoasă a unei pseudometamorfoze*, în a doua ipostază *figurează carnasierul în starea lui demonică*. E un daimon care acționează numai noaptea, în pustietăți, păduri neumblate și răsernei de drumuri între sate. Din cauza firii lui murdare și a hrănirii lui cu animale bolnave sau cadavre este considerat purtător de boli, bolezni și epidemii. Viața lui este limitată; trăiește în medie puțin, cit un lup. Dacă pricoliciul este desdaimonizat, atunci poate trăi normal o viață de om. Se credea că împotriva puterii daimonice a pricoliciului se putea folosi o *iarbă rozacee* care crește în păduri în locurile unde un om malefic sau un lup, dîndu-se noaptea de trei ori peste cap, se transformă în pricolici. Numele acestei ierbi este „ceada pricoliciului” (*Aruncus silvestris*).

Tot din categoria *daimonilor antropozoomorfi* sau *zoomorfomorfi* face parte și *tricoliciul* (sau *tricoliciul*), al căror nume e de origine greacă (*θρίξ, τριβός* = păr și *λόφος* = lup), care înseamnă *om cu păr de lup pe el* și provine dintr-un lunatic. În credința populară tricolicii erau progeniturile unor *lupi fantastici* sau *lupi infernali* care se încreușaseră cu femei ce aveau coșmare senzuală, în păduri, sau *lupoace fantastice* sau *infernale* care se încreușaseră cu bărbați în aceleași condiții nocturne și silvestre. Tricolicii umblau năuci în nopțile cu lună plină, carnasieri posedați de demonismului distrugerii a tot ceea ce este viu. Se hrăneau indeseabi cu minji din herghelile care tăceau pe dealuri cu fiuțe, însă fiind mincaci minji se transformau în *minji-lupi*, pentru a devora herghelile din care proveneau.

Din cauza triplei lor naturi carnasiere (uman-carnasiere, canin-carnasiere și cabalin-carnasiere) tricolicii au fost considerați instrumente daimonice ale unei *divinități chtonice* de tip lykantrope, a cărei transmutare aparține românilor.

Todor Pamfile compara însușirile tricoliciului cu însușirile *Joimăriței*, fiind confuzii între categoriile lor mitice.

Printre făpturile daimonologice de tip *antropomorf* și uneori *zoomorf* face parte *spiriduşul*. El este un *daimon domestic*, în general benefic, care în anumite împrejurări poate fi malefic. Echivalent la polonezi cu *spirytuszk* sau *skrzat*, la slovaci cu *skriatok*, la cehi cu *skrietek*. Anea Irina Ionescu<sup>19</sup> consideră că termenii slavi ai spiriduşului sînt de influență germană, venind de la teutonul vechi *Serat* (în germana modernă *Schrat*, *Schrate*), care înseamnă „duh al văilor și pădurilor” și se obține la fel ca și spiriduşul la români. Spiriduşul se numește *kiseric* la maghiari, *σπιδυός* la grecii moderni.

*Spiriduşul* omologat cu un daimon mic, un *drăcușor*, este un fel de *homunculus*<sup>20</sup>. Între daimonologia mitică română și alchimia medievală, în privința *spiriduşului*, nu există decît vagi analogii. *Homunculus-ul* este un „omuleț artificial”, pe cînd spiriduşul este un *omuleț natural*. El are o viață limitată. Omologarea cu un drăcușor se face pentru puterea daimonică. Spiriduşul convertește răul în bine și invers. În superstițiology popular spiriduşul putea fi obținut printr-un procedeu magic, de *vrajitorii*

profesioniști, dar și de *oamenii de rînd*, care credeau în rostul și puterea lui. Vrajitorii și oamenii de rînd îl obțineau prin același procedeu, dar îl foloseau pentru scopuri diferite. Luau un ou pîrăsit de la o pînică neagră care a ouat înainte de Paște cu 9 zile și îl cloceau la subțioară. În noaptea Paștelui, cînd se cînta Iuvierea, cel ce îl clocea trebuia să spună: „Și al meu a înviat!” *Spiriduşul* lua atunci forma unui *omuleț* de-o schioapă, sau a unui *garpe mic*, sau a unei *gîini* mici, dar și o formă nevăzută, în care caz prezența i se simțea prin atingerea acestuia de obiecte, prin risul lui chîțcît și dese șoapte în urechea stăpînului lui. Numai la solicitarea stăpînului se făcea văzut. Atîta timp cît era hrănit bine cu mîiere, mîez de nucă și alte fructe alse, culcat într-un vas de lut curat și lăsat uneori să zburde prin casă, stăpînul lui îi putea cere să-i îndeplinească orice dorință. Vrajitorii le cereau să le îndeplinească acțiuni pe care ei nu le puteau îndeplini, iar oamenii de rînd să le procure bani, bijuterii, animale, proprietăți și alte satisfacții. Darurile spiriduşului erau femeceate: odată folosite, consumate, înstrăinate, se întorceau înapoi, cu prin minune, la cel care le-a solicitat. Viața și puterea *spiriduşului* nu erau nelimitate<sup>21</sup>. Se curmau cînd stăpînul abusa de puterea lor sau cînd nu-i mai îngrijea cum trebuia. Atunci din daimon benefic spiriduşul devenea malefic; putea atrage asupra stăpînului și a casei lui toate nenorocirile posibile. În acest caz stăpînul lui (vrajitorul sau omul de rînd) recurgea la un *rit apotropaic* combinat cu un *rit de distrugere*. Îl lega într-o basma, îl uidea și îl vindea astfel pe două parale, sau îl îngropa într-un loc spurent. Altfel sufletul stăpînului lui după moarte intra în posesia spiriduşului, care îl chinuia îndoit de cît a fost el chinuit în viață.

Aceste două tipuri de daimoni antropomorfi și daimoni antropozoomorfi (sau zoomorfomorfi) puteau fi *desdaimonizate* prin rituri speciale. Desdaimonizarea strigoilor se numește *desstrigoire*, a moroilor *desmoroire*, a pricoliciilor *despricolire* și a tricoliciilor *destricolire*.

Distrugerea daimonismului malefic a urmărit să preîntîmpine și prevină în viață sau după moarte chinurile și dramele pe care acești daimoni le provocau în familiile lor sau în comunitatea lor satească.

Desstrigoirea prezintă două faze: una *preventivă* și una *curativă*. În legătură cu *desstrigoirea* preventivă, *vrajitoarele satelor* aplicau *femeilor sterpe*, pentru a le reda fecunditatea, sau *celor care erau însărcinate*, pentru a le salva copiii la naștere, *talismane-coliere* numite popular și *brîie ale strigoilor*.

6. *Talismane antidemonice*. — C. Nicolaescu-Plopșor a descoperit patru asemenea baliere ale strigoilor<sup>22</sup>. Alcătuirea unui asemenea balier și ritul folosirii împotriva strigoilor este o operație magic-mitică: „Femeile care doreau să aibe copii se sfătuiau cu vîrajitoarea [satului] (...) Femeia interesată trebuia să aducă nouă obiecte diferite de fier, complet uzate, însă obligată să le găsească la întîmplare: fier de plug, lanț, cheie etc.

Aceste obiecte erau încredințate unui meșter fierar în vîrstă, care lua din fiecare o bucată, din care făurea brelocuri ce imitau obiectele găsite (lopetică, seceră, șurubelniță, secure, cheie, răzătoare etc.). Confectionarea trebuia să se facă noaptea, pe tăcute, și nici să știe pentru ce lucrează. Uneori fierarul trebuia să le confectioneze [brelocurile] dezbrăcat, gol. În loc de plată primea un *pui negru*, care era numit *cap negru*. Amuleta [astfel confectionată] era vîrajită. Vrajitoarea introducea amuleta într-un vas nou de lut, cu un fluture de noapte numit *striga*. Vrajitoarea rostea incantația: « Fiare, de cînd v-am alcătuit/ nu ai făcut nici o muncă; / acum vî dau o muncă anume, / de-a merge să căutați / de a săpa tot pămîntul/

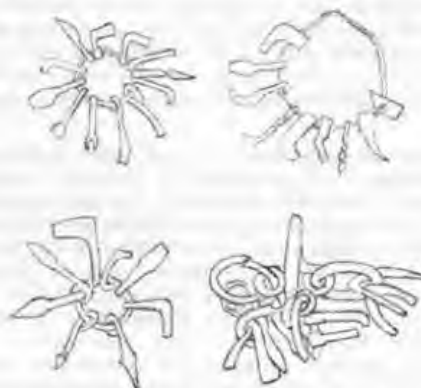


ca să aduceți pentru (...) [numele femeii] / copilul dorit, / cu gene lungi, / cu gură plină de miere ». Femeia purta briul amulete în jurul taliei până la primele simptome de însărcinare și (uneori) chiar până la nașterea copilului (...) Atunci făcea să sune brelocurile pentru a îndepărta spiritele rele<sup>123</sup>.

C. Nicolaescu-Plopșor susține că între colierul descoperit la Șimlăul Silvaniei în 1787 în Transilvania și studiat de Artur Haberlandt<sup>24</sup> și baierile strigoiului descoperite de dinsul în trei localități (din Oltenia și Muntenia) există o triplă legătură: tipologică, de origine magico-rituală și de arie de difuziune geografică.

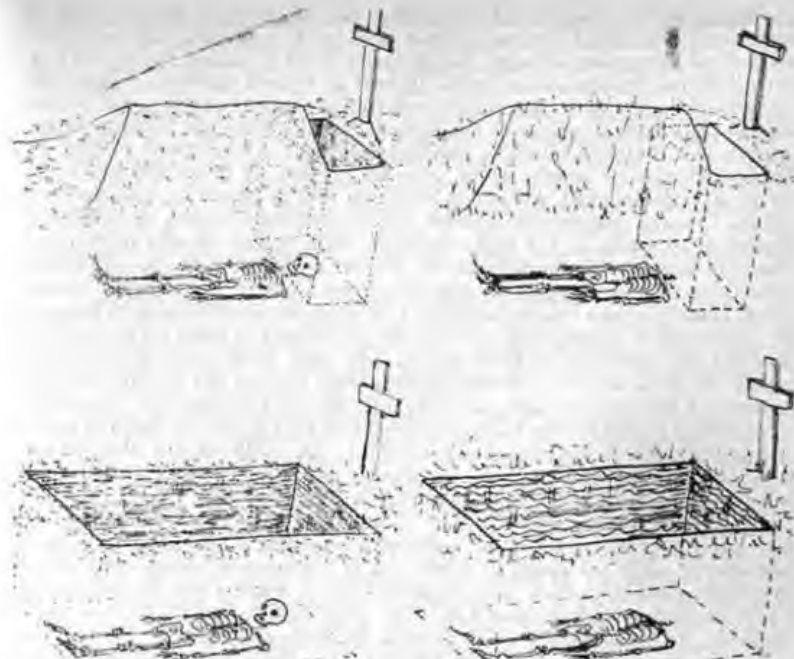
Colierul de la Șimlăul Silvaniei descoperit în 1787, ca și cele descoperite în 1939, provenind însă din 1910, au antecedente care istoricește coboară până în epoca La Tène. Ceea ce înseamnă o continuitate remarcabilă. Deși baierile-amulete descoperite aparțin la trei epoci istorice diferite, ele pot constitui verigile aceluiași lanț de credințe, datini și tradiții culturale-istorice. Diferența de materiale și de tehnică a figurării între colierul de la Șimlăul Silvaniei și colierele oltenesti se datorează: 1) clasei sociale căreia aparțin amuletele și 2) figurinelor antropomorfe ale „viitorilor copii”, cu cap fără păr, fără indicația sexului și fără alte detalii morfologice — ceea ce înseamnă că posesora „făcea apel la venirea pe lume a copilului fără a preciza sexul”.

Credința străveche că briul strigoiului prezerva pe mamă de a naște un „copil-strigoi” ține deci de ritul preventiv al destrigării. Simeon Florea Marian se referea la un rit criptic similar, însă curativ, practicat în cere restrins de inițiați, prin destrigarea unui cadavru: dezgropare, decapitare și punerea capului în sieriu (cu fața în jos), pentru a nu se mai scula din morți și face rău celor vii<sup>25</sup>. Charles Laugier descrie un alt rit criptic curativ, însă al destrigării unor animale domestice moarte, considerate moroi. Destrigarea animalelor moarte se făcea tot prin decapitare, incinerarea capetelor și îngroparea oaselor calcinate și a cenușei în locuri ascunse

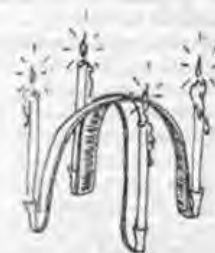


Baierile strigoiului, după C. N. Plopșor.

7. Decapitarea postsepulcrală. — Contrariu, daimonii buni erau invocați prin rituri de solicitare sau de mulțumire. Cu toate că daimonii buni au fost considerați genii protectoare ale spiței de neam și ale comunității sătęști,



Decapitarea post-sepulcrală (faze).



— Iconostas cu candelabru, special pentru cap.

li se aplica și lor unori ritual decapitării post-sepulară, însă cu alt rost magico-mitic. În acest caz decapitarea avea loc la șapte ani, prin *exhumări rituale* mai ales toamna (între postul sîntei Marii și lăsatul de sec de Crăciun) și numai simbolic, după prînz, înainte de apusul soarelui. Exhumarea era publică, la ea participau rudele mortului și preoții satului și rar curioșii satului. Exhumarea putea fi incompletă, cînd se exhumă separat numai craniul, sau completă, cînd se exhumă scheletul întreg. Dacă craniul nu era dezarticulat de schelet (prin procesul normal de descompunere cadaverică a articulațiilor), atunci se smulgea sau se tăiau cartilagiile cu o secură. Craniul desprins de schelet sau cu scheletul întreg se curăța de pămînt și se spăla cu *vin roșu*, simbolul vieții eterne, analog pudrării cu *aer roșu* la scheletele descarnate din preistorie pentru a fi apoi înhumate. Se învelea într-un ștergar de podoabă și se așeza în biserică sub icoana Maicii Domnului sau sub un *luminărar în formă de coroană*. Aici, în noaptea de sîmbătă spre duminică dimineața era privegheat și bocit de rude. După liturgia de duminică se făcea slujba celei de-a doua înmormîntări după același ritual ca al primei înmormîntări. Dacă craniul era al unui om considerat a fi fost rău în viață, se îngropa cu fața în jos, dacă era al unui om considerat a fi fost bun în viață, se îngropa cu fața în sus. În cazul al doilea se făceau pomenile venite peste mormînt: un cocoș viu, un miel viu etc. și pe mormînt un *blid cu fructe, un pom de pomană cu păsări ale sufletului* (un fel de prăjituri atrîsnate în ramuri), un colac, fructe și vin.

Această a doua înmormîntare a unui om care a fost bun avea loc la 7 ani și reprezenta un rit de consacrare a spiritului decedatului ca *geniu protector al gînteii, al spiței de neam sau al comunității satești*. Sub raport mitologic, ritualul celei de-a doua înmormîntări la români era formal asemănător cu ritualul protoslav descris de Evel Gasparini<sup>26</sup>, însă cu un rost mitic deosebit, de consacrare a celui decedat ca geniu protector.

Decapitarea post-sepulară, urmată de a doua înmormîntare a resturilor corpului celor considerați *demoni răi* sau *demoni buni*, ține de habitatul trac nord-dunărean și coboară probabil pînă în neolitic. În aceste condiții se poate afirma că decapitarea post-sepulară este un substitut daimonologic al *cultului craniului* decapitat, care, la rîndul lui, face parte din cultul general al craniului. În iconografia referitoare la cultul Cabirilor<sup>27</sup> se menționează grija deosebită a celor doi frați Cabiri pentru *capul decapitat* al celui de-al treilea frate. Capul celui de-al treilea frate, înfășurat într-un ștergar, era transportat la poalele *Muntelui Sacru* și acolo înhumat în secret, cu un *ceremonial funerar* atribuit *semizeilor sau eroilor mitici*.

**8. Numele popular al demonului.** — Cînd discutăm despre daimoni ne gîndim la acele făpturi mitice inferioare care se întîlneau în mai toate domeniile de activitate ale cosmosului, ale Terrei și ale vieții umane. Activitatea duală a daimonilor, benefică sau malefică, e prezentă în ceea ce numim *realitatea mitică*. Dacă ar fi să prezentăm în acest capitol toate făpturile daimonice cunoscute, ar însemna să reducem mitologia la prima parte din tematica ei esențială. Se poate pune întrebarea de ce nu operăm această reducere. Din motive de *ontologie mitică*. Existența daimonilor este legată inevitabil de opera divină a Fărtaților, a divinităților în subordinea acestora, a eroilor și a oamenilor. Nu ne permitem să răsturnăm ordinea mitologică a justificării existenței și acțiunii daimonilor făcîndu-i factori principali și răspunzători de tot ce se petrece în cosmos, de care depinde activitatea semidivinităților, divinităților și eroilor mitici. Daimonii sînt *semidivinități mitice* ce depind de destinul cosmosului și, ceea ce este mai

important, de destinul omului. Așa se face că prezența lor în mai toate sectoarele de activitate umană, chiar cînd aceștia urmăresc să împiedice sau să degradeze pe om, îl remodelează ontologic și-l face să-și domine slăbiciunile.

În capitolele consacrate fiecărui compartiment de activitate divină sau umană vom întîlni puzderii de daimoni, unii mai sofisticate decît alții, care însă repetă la puterea n rostul daimonismului în *mitogoniile* menționate de noi. Așa se face că descoperim prezența lor activă în toate coacările cosmosului și vîgăunile pămîntului, și chiar subpămîntului. Dar daimonii se întîlnesc și în activitățile omului: agricultură, păstorit, pescuit, apicultură, vînatore, minerit, gospodărie, casă, biserică, cimitir, mormînt, răsăruci etc.

Integrat în marile religii universaliste, îndeosebi în creștinism, daimonul a căpătat un sens peiorativ de demon, făptură mitică inferioară, iar daimonismul de demonism, o concepție magico-religioasă referitoare la spiritele-instrumente ale corupției, pierderii, huzurului, promiscuității, în lupta împotriva religiei și riturilor acesteia.

După noi, deosebirea între *daimoni* și *demoni* constă în primul rînd în structura și caracterul acestor *făpturi mitice*: daimonii sînt *făpturi bivalente*, care exprimă un dualism convertibil între cei doi poli ai lui, o dedublare ontologică, specifică fratrizației demiurgice a Fărtaților și Nefărtaților. Caracterul daimonului reflectă antinomile prin polisemii și totodată conciliații. De aceea ei pot fi cînd buni cînd răi, fără ca prin aceasta să ajungă la un monism irezolut. În ambele cazuri, bunătața sau răutatea lor e călăuzită de principii morale opuse, nu exclusive. De aceea ei mai mult inspiră, protejează și dinamizează viața omului, rar provoacă indiferență, dezechilibru. În schimb, demonii sînt făpturi monovalente care exprimă o singură structură ontologică, specifică naturii lor maligne, ce promovează rîul: infirmitatea, boala, suferința și chiar moartea. Demonul nu are scrupule în acțiunea lui. Singura divinitate în care crede e Nefărtațul; combate monoteismul religios creștin. În alt sens, monoteismului Nefărtaților se opune dualismul Fărtaților. Din unele activități ale lui poate rezulta binele nu însă conștient, ci din incapacitatea de a sesiza rostul adînc al vieții în cosmos. Criteriile lui sînt antimorale: cultivă viciile împotriva virtuților.

Dar deosebirea esențială constă mai ales în libertatea de acțiune: daimonii acționează în cadrul unei libertăți concepute în spiritul ordinii și creației demiurgilor cosmici, pe cînd demonii în spiritul anarhiei, dezordinii, distrugerii a tot ceea ce a fost creat de Fărtați.

Demonologia și-a extins sfera de la studiul *daimonilor conciliați* la *demonii antitelici*, indiferent de confesiunea creștină, mahomedană etc. În contextul demonologiei au fost incluși deci, pe lîngă vechii daimoni mitici, cărora li s-au atribuit alte calități și metamorfoze mitice, și demonii creați de confesiunea religioasă dominantă în stat. Demonii devin făpturi suprafirești, exclusiviste, naturi eminamente negative, distructive, impudice, maligne.

Demonologia mitică intră astfel în competiție cu mitologia arhaică autohtonă și cu angelologia și hagiografia religiei creștine ortodoxe.

În demonologia mitică ortodoxă, Nefărtațul este preluat, transfigurat și adaptat teomahiei creștine, devenind astfel reprezentantul unei puteri a răului în lume, împotriva căruia creștinismul duce o luptă de exterminare. Ceea ce înseamnă că monoteismul creștin își impune principiile cu argumen-

tele dualismului general-uman. Așa se face că Nefărtatul este proclamat și implicat de mitologia creștină în conformitate cu religia de stat drept căpetenia demoniștilor în lume. Omologat cu *Belzebul*, căpetenia diavolilor din Noul Testament, cu Lucifer, căpetenia ingerilor căzuți în păcat, și cu *Satana* (acuzatorul) din Vechiul Testament, Nefărtatul devine „zeul întinerenului”. Diavolul (prin excelență *diabolos*, adică „calomniatorul”). Noi vom folosi în prezentarea demonologiei mitice ortodoxe pentru Nefărtatul remodelat mitic numele de Satana.

Nefărtatul în metamorfoza Satanei este imaterial, invizibil, omniprezent. În antropomorfozele lui rare se înfățișează ca un bărbat în toată firea, înalt, voinic, cu privire scinteietoare, cu părul roșevan, cu lobii frontali înmuguriți de cornițe, cu aripi care filie întinerie în jurul lor. În mitologia creștină reprezintă *ipostaza Nefărtatului* frământat de *nostalgia paradisului pierdut*, de orănele cerului și aurorile cosmice, fremătind de trădarea lui fraternală, de negurile spirituale și zavistia ce o trenează într-o viață blestemată, fiind totodată exponentul unei noi mitologii în versiune confesională ortodoxă.

Nu mai gândind la instăpînirea pierdută a cerurilor și pămîntului, la înlocuirea Fărtatului, Nefărtatul s-a prăbușit în hău, cu cetele lui îngerești. În căderea lui vijelioasă, care i-a străfulgerat o clipită mintea, s-au amplut văzduhurile, pămîntul, apele și subpămîntul de ingeri căzuți, în negriți de ciudă și spaimă, de smoala topită și fumul ei negru. Fărtatul, în bunătațea lui fraternală, a oprit căderea cînd Nefărtatul a ajuns în inima fierbinte a pămîntului. În ipostaza lui de căpetenie a demonilor, Nefărtatul complesit de ură s-a prefăcut în Satana, și ingerii lui în diavoli. Odată oprită căderea ingerilor, aceștia au rămas suspendați la nivelele cosmice și terestre la care au ajuns. La aceste nivele au continuat să-și ducă de atunci existența. Ceea ce înseamnă că imperiul lui Satana e pretenziuni și nicăieri în cosmos și pe pămînt. Așa se face că demonii activează pe cont propriu în opera lor de dezagregare și distrugere a creației rămase în stăpînirea Fărtatului. Iar Satana (Acuzatorul) continuă să combată cu arme noi ceea ce el gîndește că este impostura creatoare a Fărtatului.

În inima pămîntului, în grabă Satana a început să-și zidească Iadul, o cetate dorită inexpugnabilă pentru teomahie, care a ieșit numai o hruță infectă, întunecoasă, străbătută de magmă incandescentă și neguri pestilențiale, de urlete și vaiete, în care mișună toate faptele teratologice create de Nefărtat, prin care acesta infirmă în cosmogonie opera divină a fratelui lui, Fărtatul. Iadul devine astfel *centrul infernizării Cosmosului*.

Conform mitologiei populare creștine, Satana nu a ieșit din cetatea lui, Iadul, decît în cîteva împrejurări excepționale. De două ori s-a urcat în ceruri, întîi în *Grădina Raiului*, travestit în balaur, pentru a ademeni pe primii oameni care stăteau acolo liniștiți și fericiți. A doua oară pentru a fura *podobeale Raiului*, veritabile însemne ale puterii divine a lui Dumnezeu. A treia oară s-a urcat numai pe pămînt pentru a încheia un *contract de cumpărare a sufletului lui Adam și al urmașilor acestuia*, în schimbul instăpînirii pămîntului arid pentru cultivarea bucatelor de care oamenii aveau nevoie<sup>28</sup>. A patra oară s-a urcat iar pe pămînt, pentru a seduce pe Eva, cu care a avut un copil infernal, „cu șapte capete”, copil pe care Adam l-a decapitat îndată după naștere. Iar a cincea oară s-a urcat tot pe pămînt, pentru a se împreuna cu Muma Pădurii metamorfozată în fecioară extrem de frumoasă, cu care a avut un copil pe care l-a numit, după unele legende,

*Satanailă*, după alte, *Sarsailă*. Acesta a devenit *arhedemon* (similar lui arheangelos), căpetenia demonilor intrupați în ceata zmeilor. De aici îi vine și numele: „Craiul zmeilor”.

În toate ascensiunile lui în ceruri și pe pămînt, Satana s-a strecurat prin *Gîrlciul pămîntului* (care se află undeva în Carpați vulcanici) ca un virtute de Vintoase, însoțit de escorta lui de arhedemoni și diavoli.

Unii oameni invocau sprijinul Satanei în „liturghii diavolești”, susținute de un fel de prefețe numite *crăjelnițe*, la „altare păgîne”, ascunse în văgăuni și în peșteri. Ieronografele vechi pomenește de *crăjelnițe* care, după Tudor Pamfile, sînt moștenitoarele înțelepciunii magice a sibilelor.

Într-un studiu consacrat numelui dracului în românește, G. Pascu<sup>29</sup> (trece în revistă 82 de nume (apelative, metaforice, eufemistice) menționate de poporul român în demonologia lui mitică, de ordin arhaic și de ordin creștin. G. Pascu consideră aceste nume „date după diferitele *înșușiri* pe care li le atribuie poporul”, dar și după diferitele *reprezentări teratologice* pe care le au în activitatea lor.

După originea lexică a numelor am ajuns la următoarea microstatistică. Din analiza celor 82 de nume, la care s-ar mai putea adăuga încă circa 8 nume, deci în total 90 relese următoarea situație:

Tabel de originea numerelor  
(microstatistică)

	DACE	LATINE	SLAVE	DIVERSE	TOTAL
număr	4	35	30	21	=90
procente	4,4%	38,8%	33,3%	23,3%	=99,80%

Sub raportul structurii și al caracterelor mitice, la cele 82 ÷ 8 fapte demonice, situația își schimbă proporția, ceea ce denotă permanența unor structuri și caractere mitice în demonologia mitică română:

Tabel de structurii și caractere mitice  
(microstatistică)

	DACE	LATINE	SLAVE	DIVERSE	TOTAL
număr	35	30	15	10	=90
procente	38,8%	33,3%	16,6%	11,1%	=99,80%

Cum constatăm din non din microstatistica noastră, predomină întîi structurile și caracterele mitice dace și în al doilea rînd structurile și caracterele latine, în ambele cazuri numele slave trec pe planul al doilea, iar structurile și caracterele diverse trec pe planul al treilea. Ceea ce înseamnă că fondul dac (sau daco-latin) definește intimitatea. Microstatistica noastră s-ar putea să nu fie edificatoare. Numele slave reprezintă, în parte, unele infiltrații mitologice în perioada de conviețuire româno-slavă și, în parte, efectul înlocuirii de nume autohtone cu nume slave în perioada



dominării limbii slavone în biserică și a luptei bisericice împotriva supra-viețuirilor mitice zise „păgine” sau „diavolești” în limba română.

Din aceste numiri se poate desprinde funcțiunea ierarhică a diavolilor, ființe spirituale, invizibile, sexuate și muritoare. Numai prolificitatea lor nămitoare scapă demonii de la pieire, căci pier cu nemiluita în partici-para lor la teomahie. Dogma religioasă referitoare la spiritele rele menționează că „diavolii sînt ingerii lui Satana”. Tradiția mitică creștină susține că moartea a intrat în lume prin pizma și căderea diavolilor<sup>20</sup>.

Satana a organizat ingerii negri în cete și ierarhii diavolești: în văzduh pe „vameșii văzduhului”, pe pământ *duhurile teriomorfe*, în ape diavolii acvatici.

Din analiza lexicală a numelor populare date diavolilor, constatăm mulți termeni slavi care au intrat în limba română pe trei căi: 1) prin influențe lingvistice reciproce în perioada conviețuirii româno-slave; 2) prin intermediul limbii slavone în care se oficia slujba religioasă și 3) prin unele secte religioase. În lupta ei, biserica creștină de rit ortodox a folosit împotriva rămășițelor „păgine” de mentalitate: anatema, blasfemia, dar și apelative, eufemisme sau metadore care calificau pe diavol drept instrumente ale Satanei.

Numirile slavone nu au slavizat însă caracterul mitic autohton al acestor făpturi demonice, în primul rînd pentru că atît daimonologia autohtonă, cît și aceea slavonă antecreștină aveau un fond mitologic comun, cel indo-european, și, în al doilea rînd, pentru că făpturile daimonice de factură indo-europeană s-au detașat, înainte de contactul cu slavii, de masa indo-europeană, au căpătat individualitate și personalitate mitică proprie ecosistemului carpatic, deci o amprentă aparținînd poporului român. Cum limba slavonă din biserică nu a slavizat poporul român, nici denumirile slave sau unele altoiuri metamorfice slave imprimate vechilor daimoni nu au slavizat daimonologia mitică română. E, în alți termeni, o situație similară cu daimonologia slavă, care, cu toate influențele asiatice survenite în timpul marilor migrații mongoloide, a rămas slavă în structura și expresia ei mitologică.

Iconografia sacră a diavolului reprezentat în frescele interioare din naos și pronaos, sau exterioare din pridvor sau murii expuși intemperiei la bisericile de țară și mănăstirile (îndeosebi moldovenești), ca și iconografia laică a cărților apocrifite, a ceasloavelor și pravilelor miniaturate, ca și a litografiilor populare, reprezintă pe diavol „ca șchiop (claudicat) și diform; negru, acoperit cu păr, cu ochii roșii-scinteietori, cu coarne și cu copite”<sup>21</sup>.

Profilul spiritual general al diavolului aduce cu al unui om mic la suflet, prost, viclean și pătimăș. Lazăr Șăineanu descrie astfel profilul spiritual al diavolului după basmele române: „în ciuda puterilor sale magice, necuratul trece [în popor] drept tipul prostului și timpitului”<sup>22</sup>. Numai așa se poate explica cum „femeile meștere”, moașele și vrăjitoarele dețin puteri nelimitate asupra diavolului, întrebîndu-l în activitățile și incursiunile lor ca animal de povară. De altfel, după o expresiune populară, „dracul e calul babelor”. Prin puterea lui magică diavolul se poate prefăce în orice arătare sau făptură, afară de oală, albină și arici. „Necuratul nu se poate prefăce în oală, pentru că oala e blagoslovită și cînd se culcă își face cruce cu piciorul”, în arici pentru că ariciul e „sfetnicul lui Dumnezeu” și nici în albină pentru că albină e „sluga lui Dumnezeu”.

G. Pascu, paralel cu semantismele luate în considerație, descrie înfățișările lui. Pentru că diavolul este mic este numit *Micuțul*, *Michiduță*,

*Nichiduță*, *Chiduță*; pentru că e negru e numit *Cătănufă*, *Intuneceatul*, *Negriță*, *Murgilă*; pentru că are coadă e numit *Codca*, *Codilă*, *Incodatul*, *Codaveca*; pentru că are coarne: *Cornea*, *Cornoratul*, *Incornoratul*; pentru că e șchiop: *Chiopul*, *Cel cu un picior*, *Tirție piciorul*; pentru că are ochii roșii: *Singeriul*, *Roscatul*; pentru că poartă tichie: *Tichiuță*, *Aghiuță*; pentru că e urît: *Ilidache*, *Frumosul din umbră* etc. Lăcașurile lor pămîntești sînt *toinițele*, *văgăunile*, *pustietățile*, *mlastinile*.

Cele 82 de nume românești ale dracului relevate de G. Pascu plus alte 8, deci în total 90, aduc prețioase indicații în privința ierarhiei demonilor în concepția mitică creștină populară. Cum vom constata, ierarhia demonilor mitici ne va face să înțelegem pe de-o parte unele aspecte acum depășite ale concepției satești despre viață și moarte, în trecutul poporului român, și pe de altă parte rolul coplesitor al credinței în diavol, în viața satească în această perioadă.

**3. Categoriile de demoni după nivelul cosmic de acțiune.** — Demonii se împart inițial în trei mari categorii după nivelul cosmic la care au rămas suspendați în căderea lor din cer, care constituie de fapt mediul lor propice de activitate: *căzduțul*, *pămîntul* (cu munții, pădurile, apele) și *sub-*



Spaimele demonice, de Mihai Văduțescu.

*pămîntul*. Categoria cea mai importantă pentru demonologia mitică populară creștină este aceea a *demonilor subpămînteni*, în care se află cetatea Satanei sau Iadul și cetățile unor făpturi pseudodemonice: *zmei*

de pe aza-zisul *Celălalt tărâm*. În Iad locuiesc: *Satana, Aripile Satanei, Tălpile Iadului și Tartorii dracilor, Mamorca sau Mama dracilor, Arhedemonii* (un fel de arhangheli infernali) și *demonii mărunți*, care alcătuiesc oastea infernală. După oaste vin rîndași Iadului, apoi fapiturile care sînt curierii între Iad și demonii de la celelalte nivele și medii de activitate demonică. Pentru a înțelege pînă unde s-a ajuns cu clasificarea ierarhică a unei singure specii de demoni vom da un exemplu. Dintre *Aripile Satanei* mai vestite prin activitatea lor sînt *Avestița și Irodiadele*. Simeon Florea Marian susține că *Avestița* sau *Samca* sau *Spureata* este în fond un inger întunecos, „cel mai viclean și mai periculos dintre toate spiritele necurate, care după unii are 19, iar după alții 24 de numiri și tot aștea răutăți în sine”<sup>34</sup>. Înfașurarea frecventă a *Avestiței* e de bătrînă în „pielea goală, cu ochii sticloși, cu țifele pînă la genunchi, cu părul capului pînă la călcie, cu unghiile ca secerile”<sup>35</sup>, „cu patru picioare, cu păr de urs îmbrăcate”<sup>36</sup>. În această înfașurare grotescă, antitetică, persistă elemente din legenda „minunilor sfîntului Sisoe” descoperită de B. P. Hasdeu și comentată de Moses Gaster<sup>37</sup>, în care se spune despre *Avestița* că e „un duh necurat cu ochii ca stelele, cu mîinile de foc, cu unghiile ca secerile și cu părul pînă la călcăi”<sup>38</sup>. Ca duh necurat, *Avestița* „se arată femeilor îngreunate, mai ales cînd acestea se află pe patul nașterii, și nu numai că le înspăimîntă, ci totodată le și frămîntă, le torturează și le smîntește, așa că cele mai multe dintre dinsele sau mor mai înainte de a fi apucat să nască sau rîmîn schimonosite și neputincioase”. *Avestița* sau *Samca* personifică totodată „frigurile și fierbințele de care sînt cuprinse mai ales femeile cele slăbănoage în timpul nașterii”<sup>39</sup>. În această postură, *Avestița* sau *Samca* se mai numește și *Răul, Răutatea copiilor, Spasmă*. Se arată noaptea femeilor și copiilor metamorfozată în insecte și animale, „numai ca oie, vișel și porumbel nu se poate arăta”<sup>40</sup>, pentru că acestea sînt animale sfinte.

*Irodiadele* (fiicele corupte ale lui Irod), nouă la număr, apar de asemenea ca duhuri diabolice, opuse serafimilor, cu care *Satana* se ridică în lume ca un vîrtej năprasnic.

Dintre drăcoace, cea mai vestită este *Mamorca*. Numele pare că derivă din termenul semit *Mamona*, zeul belșugului și luxuriei la sirieni și antici, al cărui sens primordial persistă și în termenul *Mamornița*, un alt nume al *Mamoreii*.

Ovid Densusianu<sup>41</sup> scrie: „*Mamora* sau *Marmorocul* (...) e desigur schimbat din *Mamona*, din care s-a putut deriva *Mamonoii*, ambele forme apărînd lîngă altele designînd *duhuri necurate* care aduc *pocitura* (pentru care exista și un duh rău numit *Potea*, care pocește). Tot ca un derivat din *Mamona*, alterat iarăși, trebuie privit *Mamuloaica*, alături de *Mamulanu*, cum reiese și mai clar din context: « de diavoli, de diavoloaice, de mamulani, de mamuloaice ». Cit despre *Mamornițoi*, ce apare alături de *Mamorniță* (...), și el ar putea fi explicat din *Mamona*; cum amîndouă formele le găsim în descîntecele din Teleorman, putem presupune că *Mamornița* a rezultat din contopirea lui *Mamona* cu bulg. *Magjosiņa* — vrăjitoare. E greu de presupus că ar avea vreo legătură cu numele insectei *Mamornic*”<sup>42</sup>. Ca deținătoare a unei părți din atributele mamonice, analoage celor proserpinice, *Mamorca* este totodată „mama tuturor dracilor”, „nevasta lui Scaraoschi” și „stăpîna Iadului”. Iar ca stăpînă a Iadului, se afirmă că *Mamorca* deține atribute similare *Persefonei* și anume: *liliacul de noapte*, „trandafirul sălbatic roșu” și „spata dracului”.

O legendă apocrifă relatează că arhanghelul Mihail, după o luptă cosmică cu *Mamorca*, a înălțat-o în Iad pentru nelegiuirile ei înaintea tronului lui *Satana*, care o privește neputincios. La vremea de apoi va fi eliberată de Scaraoschi și va naște pe Antihrist, participînd la distrugerea pămîntului și a speței umane.

Dintre arhedemonii mai cunoscute sînt *Unîlă*, părintele îndrăciților, și *Sarsailă*, „cel asemenea lui *Satana*”, născut de *Mama Pădurii* metamorfozată într-o fecioară frumoasă care s-a împreunat cu *Satana*. *Unîlă* e patronul vrăjitorilor și al solomonarilor. Ca audrogin provoacă dublu senzualism. Incită la incest, la depravare și la sodomii. *Sarsailă* e căpetenia demonilor care stîrnesc la paroxism trufia și înșelăciunea. În această calitate e numit „craul zmeilor” și „căpetenia pricoliciilor”.



Nu are atîtea mitoi să se roage de spaimă, de Mihai Vălcărescu.

În ce măsură se poate vorbi de *cultul diacolului* în evul mediu la români? Nu în măsura celor relatate în occident. Totuși anumite indicii nu trebuie desconsiderate. Întîi, paremiologia română consemnează unele înclinații care relevă sovîiala în fața puterii demonice. Românul spune: „Mă-te frate cu dracul pînă treci puntea”, „cu Dumnezeu înainte și cu dracul înapoi”, „din cînd în cînd o închinare la diavol nu strică” etc.

O formă de cult al diavolului o profesau vrăjitoarele în descintele considerate de G. Săuleșu „înmuri idolatre”, în care se evoca puterea lor nefastă. Evocările și invocările diavolilor se făceau în *locuri consacrate demonismului: răscrucei părăsite, hotare de moșie sătească, biserici ruinate și în timp consacrat, pe lună, cu unele magice și de cele mai multe ori în pielea goală*. Vrăjitoarele făceau din 7 în 7 ani pelerinaje secrete în anumite colțuri ale munților Retezatul, Godeanul și Ceahlăul pentru sabaturi.

„Sărbătorile diavolești” se țineau în zile nelegiuite și mai ales în nopți nelegiuite. Zilele nelegiuite erau cele în care acțiunea demonică se desfășoară pentru oameni nelegiuiți, iar nopțile nelegiuite, prin prăznuirea oamenilor nelegiuiți cu demoni de ranguri inferioare. Tot diavolești erau considerate și unele sărbători calendaristice, care se desfășurau ziua după ritualul ortodox și noaptea după ritualul demonic. Acesta este cazul „noptii de sin Toader”<sup>42</sup> și „noptii de sint Andrei”<sup>43</sup>.

Cultul demonic avea loc noaptea în aceste două sărbători diavolești, cînd se dezlanțuiau dansuri walpurgice și orgii, iar cultul antidemonic în zilele acestor două sărbători. Dar cultul demonic avea loc și de Anul Nou și de Rusalii. Era menționat în așa-zisele „pravile de făcut”, iar cultul antidemonic în „pravilele de desfăcut” (farmeceele, vrăjile, poezile, înfrățirile). Cultul demonic era reluat în „săptămîna neagră”, care de fapt urma după Duminica Tomei, considerată propice pentru asemenea practici. Cine se naștea în săptămîna neagră era nenorocos, putea deveni în viață un om rău, răufăcător sau posedat de demoni, iar cine murea în această săptămîna era „întunecat pe lumea cealaltă”, adică devenea diavol.

**10. Făpturi iatromitice.** — Cu studiul bolilor la români în perspectivă superstițioasă s-au ocupat două categorii de oameni de știință: folcloriștii și medicii. Folcloriștii au studiat bolile din perspectiva medicinei magice, iar medicii bolile din perspectiva folclorului medical. Deși punctele de vedere sînt diferite, materialul e unul și același pentru ambele discipline.

Pentru a putea surprinde aspectul și caracterul mitologic al bolilor și, prin acestea, pentru a determina specificul și valoarea făpturilor iatromitice care reprezintă bolile în mitologia română, se impune să constatăm cum era considerată boala în trecut, de medicina magică și în consecință de folclorul medical? Cîte feluri de boli erau închipuite de fiecare din aceste interdiscipline etnologice?

După criteriile medicinei magice, boala era considerată o tulburare parțială sau totală a corpului unei făpturi pămîntesti, datorită unor forțe supranaturale, unui demon sau semidivinități, dacă nu chiar divinitate rea, dar și bună, în anumite scopuri, care rămîn de văzut în cele ce urmează. Cum făpturi pămîntesti pot fi tot ceea ce se naște, trăiește și moare, medicina magică și folclorul medical clasifică bolile după structura biopatogenică a acestor făpturi, în general, în: boli de plante, de animale și de oameni.

*Bolile de plante*, după criterii magice, se datoresc unor spirite rele care intră în plante, sub coajă sau în corpul ei, se ascund, fiind urmărirea de spiritele bune care vor să le pedepsească pentru relele pe care le-au produs oamenilor sau chiar lor. Spiritele rele care se înveciază în plante, în vagi condiții teomahice, nu trebuie confundate cu unele „zîne [bune care] rezidă temporar în plante (arbori, fructe)”, a căror metamorfoză

vegetală „e rezultatul unei vrăji, urgli, blestem, ce încețază de îndată ce trece termenul final”. Acesta este cazul ciclului femeii-plantă din basmul mitic *Fata din dafin* descris de Lazăr Șăineanu<sup>44</sup>.

În această situație tipică plantele sînt posedate de demoni și semidivinități rele. E vorba îndeosebi de așa-zisele *zîne rele* (Telete, Rusalii, Muma Pădurii, Fetele pădurii) și de *zîni răi* (Tatăl Pădurii, Păduroinul



Vrăciul, de Mihai Vulcănescu.

etc.), care reacționează numai cînd li se descoperă planta secretă în care s-au înveciat de nevoie, și pe care oamenii încearcă să o dezdemonizeze cu rituri de purificare, iar dacă nu au apucat să o dezdemonizeze, atunci o îmbolnăvesc și o părăsesc. Planta se chinuiește, tinjește, îi cad frunzele și mugurii, i se usucă rădăcinile și moare. Plantele se pot îmbolnăvi și din cauza unor blesteme divine sau umane, prin: moinire, mănare, pirjolire, fulgerare. De asemenea plantele care sînt metamorfoze ale unor făpturi umane care au greșit în viață față de o divinitate și ispășesc un timp definit greșala lor, se pot îmbolnăvi de o boală omenească, care e cu atît mai gravă cu cît e mai complicată. Atunci suferă făptura metamorfozată în plantă și planta-veșmint. Așa se face că *plantele-oameni* se comportă uneori ca oameni, alteori ca plante; ca oameni vorbesc și suferă; ca



plante acționează altfel. Sub cerul deschis de Anul Nou, de Paști sau de Rusaliile plantele-oameni vorbesc între ele pe limbajul oamenilor. În aceste condiții miraculoase oamenii spun că înțeleg limbajul plantelor. În condiții normale plantele-oameni vorbesc prin troscuții eracilor, freacăuții frunzelor, legănarea fructelor pe ramuri, împrăștierea parfumului propriu în aerul din jur. Unele plante, cum e mătrăguna, călătorește în voie.

În general bolile de plante nu pot fi transmise animalelor și oamenilor; în schimb, bolile animalelor și oamenilor pot fi transmise plantelor. *Tehnica magică de transmitere a bolilor de la oameni la plante* e mai dezvoltată decât aceea de transmitere de la animale la plante. În cazul oamenilor: pentru friguri „se atârna de o plantă sensibilă strafele bolnavului”; pentru hernie „se bătea un cui într-un cōpac, la înălțimea staturii măsurate pe cōpac cu cel bolnav”; pentru epilepsie „se trecea bolnavul prin tulpina despicată în două a unui arbust” etc.

*Bolile de animale* sînt ceva mai complicate decât cele de plante. Folcloriștii și medicii veterinari au studiat bolile animalelor domestice: cornute (mici și mari), calșaline, porcine și păsări de curte. Dintre folcloriști, Artur Gorovei grupează bolile de animale domestice și sălbatice (22 la număr) în 16 boli de animale domestice<sup>46</sup> și 6 de animale sălbatice<sup>47</sup>. Cîne consultă această clasificare constată că lipsește alte multe boli ale animalelor domestice și sălbatice. Noi nu ne propunem să epuizăm clasificarea, ci numai să-i sesizăm bazele teoretice și documentare.

Din categoria bolilor de animale de ordin magico-mitice fac parte cele ale strigoilor, moroilor, priebicilor, tricolicilor și vireolacilor, care în trecut istoriei medicinei magice dețineau o pondere deosebită. Unii dintre medicii ruși le-au studiat din curiozitate științifică, alții le-au cercetat pe tereu. Medicul Charles Langier s-a ocupat deosebit de animalele-strigoi și moroi în Oltenia<sup>48</sup>. Aceste fapte mitice, mixte, zoantropomorfe, personifică tot atâtea boli periculoase pentru zoocultură ca și pentru viața omului, pentru că sînt monstruoase în raporturile lor cu lumea.

I.-A. Candrea se ocupă de transmiterea bolilor de la om la animale ca mijloc de vindecare magică. Acest procedeu de vindecare magică se numea *aruncarea bolii peste un animal*. Așa se procedea în decolii și gileci, care erau aruncate peste un cîine sau pisică; în cazul bubelor, peste păsări; ciurma, peste un cocoș negru; gâlbănirea, peste o știncă<sup>49</sup> etc.

*Bolile de oameni* ale căruia preocuparea principală a medicinei magice. Ele erau cele mai numeroase și mai sofisticate posibil. Simptomatologia, evoluția, structura și terapia lor magică pun la grea încercare pe mitologiiști, care înainte de toate trebuie să surprindă în amalgamul de superstiții contradictorii firul dialectic al explicațiilor lor mitice, al iatro-mitologismului care le generează și le însușește.

Dintre folcloriștii care se ocupă de bolile umane din perspectiva magiei s-au impus Artur Gorovei și I.-A. Candrea. Au adus contribuții și doctorii V. Gomoiu, V. Voiculescu, Gh. Brîncuș și alții. Artur Gorovei clasifică bolile umane după *criterii etnomagice*: după *naționalitate* (boală amenească, bulgărească, englezească, românească etc.); după *categorii sociale* (boală domnească, boierască, țărănească etc.); după *profesiune* (boală popescă, rudașă, vinătorescă etc.); după *vîrstă* (boală copilărească, tinerească, bătrînească); după *sex* (boală femeiească, bărbătească) etc. Această clasificare nu satisface complet cerințele medicinei magice și nici ale concepției mitologice a bolilor. Diversificarea bolilor magice ale

oamenilor se poate distinge după: *numele lor propriu* (apelativ, epitet și metaforă) extras din descîntece, formule, rețete, care trebuie să recunoaștem este extrem de bogat în vocabularul popular românesc (toate numele explică particularitățile patologice magice)<sup>50</sup>; după *structura magică a bolii* și după *personificările bolilor* prin demoni sau alte făpturi mitice. Redăm cîteva nume de demoni ai bolilor după Artur Gorovei: Avestița, Ceasul rău, Dinsele, Ielele, Joimărețele, Măestrelle, Moroi, Muma Pădurii, Muta Pămîntului, Piaza Rea, Potca, Rusaliile, Zburătorul, Zmeoaica. O bună parte din acești demoni *îmbolnăcesc indirect*, din întâmplare, din reverberația prezenței lor în anumite locuri și momente, ca o consecință nefastă a activității lor; deci din motive imprevizibile, nu din răutate. Rezultatul intințurilor întimplătoare, în condiții de suspiciune, iritare, surpriză, spaimă, atît pentru făptura mitică, cît și pentru om, produce omului unele boli ca: cuțitarea, damblaua, ducă-se pe pustii, fulgerătura, poceala etc. În alte împrejurări făpturile mitice provoacă numai simptome de *falsă boală* (spaima și încreștarea), ceea ce înseamnă că boala este uneori numai un reflex al incidentelor dinor daimon și om; incidență tensionată de credința în Ceasul rău, de Nenoroc, de clipa de spaimă a omului.

În cele din urmă I.-A. Candrea trece la clasificarea *ființelor demonice* care provoacă bolile. Legende populare atestă că bolile sînt opera demonilor. Facerea omului, după legende antropogonice, este atribuită Nefărtatului, iar însușirea omului, Fărtatului. De unde derivă dreptul Nefărtatului asupra corpului omenesc. În numele acestei stăpîniri, Nefărtatul și acoliții lui pot chinui trupul omenesc prin boli, ca să-l subjuge spiritual prin suferință. Clasificarea demonilor care provoacă bolile este însă aproximativă, pentru că este extrem de dificilă. I.-A. Candrea remarcă trei categorii de demoni care provoacă bolile: „a) *demoni speciali ai bolilor*; b) demoni sau *dăhuri necurate*, în care s-au încenbat sufletele unor morți, care sub denumirea de moroi, strigoi, zburători etc. vin să chinuie oamenii, pricinuindu-le tot felul de boale și de suferințe; și c) *ființele demonice*, mai adesea cu *înfățișare de femeie*, cari sub numele de Iele, Rusali, Samca, Muma Pădurii etc. se manifestă într-un chip sau altul, legîndu-se de corpul omului, doborîndu-l la pămînt, îmbolnăvindul uneori de moarte”<sup>51</sup>. „Demonii cu numele bolilor sînt cei mai numeroși; ei nu au alte nume, sînt omonimi. Poartă în general numele cauzelor care o pricinuiască (...) Brîncuș, Bubă, Năjit, Junghiu, Izdat, Decolii, Spetieră etc.”<sup>52</sup>. Numele demonului este menționat în descîntece, de asemenea poartă etele și caracterizările lui, care în ansamblul lor sînt monstruoase „ca niște viziuni apocaliptice”. Demonii încuși în oameni puteau fi alungați prin amenințări, descîntece, înduplecări (pentru că sînt proști, fricoși, „perioși, compatibili”<sup>53</sup>). Iar ființele demonice ale bolilor, personificările bolilor sînt, în accepția termenilor, făpturi mitice care au comportamente și funcțiuni distincte. Între aceste făpturi mitice sînt incluse, în primul rînd, *ființele demonice pestilențiale*, care prin boalăucid: *Ciuma, Holera, Vărsatul, Frigurile, Anghina* și, implicit, *Moartea*. De aceea pot fi numite *zîne potogene*. Bolile pe care le provoacă toate aceste ființe demonice erau asemănătoare între ele: chinuiau în stare de somn sau de veghe, la muncă sau la petrecere; tulburau oamenii vederile, auzul, mișcările, mersul, îi doborau la pămînt, îi făceau să se zvîrcolească, să „spunege”, să tîpe, să cadă în transă, să fie zdrobiți și uneori să moară. Toate aceste ființe demonice puteau fi *dreșe* prin anumite rituri de potolire a forței lor nocive, de alungare din corpul bolnavului, prin rugăciuni, blesteme etc., care indicau și locul de refugiu (pustiu, prăpastii, Apa Simbetei și chiar

Jadul). Cînd înțeleg oamenii în drumul lor, nocturn sau diurn, joacă *hora aeriene în jurul lor* și menceau sau blestemau ce să li se întîmple: zgîrcirea minilor și picioarelor, spuzirea trupului cu bube, ologirea, asurzirea, muțirea etc.



Răvaș de leac pentru întors brîncă, scris în spirală.

În ordinea *patogeniei magice*, Rusalile purtau boli psihonevrotice, epileptomorfe. Erau vindecate, în credința poporului, de călușari. Aceștia joacă *hora călușului* în jurul bolnavului așezat pe pămînt, săreau peste bolnav, exorcizînd zîncele bolii<sup>24</sup>. Samea și Muna Pădurii provocau, conform credinței străvechi, boli la sugari și la copilandri.

Împotriva *Ciumei*, care în ultimele trei secole a făcut ravagii în țările române, existau mai multe practici magice: a) confecționarea unei așușe *cîndăși a Ciumei* și atîrnarea ei într-un par, la rîseruci și la drumurile ce duceau în sat<sup>25</sup>; b) *cioplitura unui chip de om înarmat*, în trunchiul unui copac rămas cu rădăcinile înfipte în pămînt la hotarele satelor care ar fi putut fi contaminate, în anumite condiții, de expansiunea bolii; c) *tragerea unei brăze circulare în jurul satului*, noaptea, de femei în pielea goală și despletite, minate de un flăcîu de asemenea dezbrăcat; d) *folosirea unor răvașe de leac*; e) *jertfe de animale negre*, ca simbol al denumirii „moartea neagră” date Ciumei (*cocoși negri* jertfiți în afara satului, *oi negre*, pe munte la intrările de pe plai, la stîne); f) *praznic anual colectiv* pe sate dat în numele Ciumei, numită *Ciumarcă*<sup>26</sup>, pentru a o ține departe de satul în care a bîntuit boala odată; la praznic participă toată suflarea satului; g) *sărbătorirea sfîntului Haralambie* ca patron al Ciumei, înălțîntă sub picioarele lui (imagina sacră intrată în iconografia bisericii ortodoxe).

Cum constatăm, fapăturile iatromitice, deși numeroase, sînt rar individualizate și personificate de demonologia propriu-zisă. Multe dintre ele intră în alte compartimente ale structurii integrative a mitologiei române, anume în semideologie și chiar deologie.

*Bolile provocate de diinitățile supreme*. Fărtatul și Nefărtatul, în exercițiul cosmoerației lor fraterne, diferă de bolile provocate în exercițiul antagonismului lor teomahic. Primele sînt *boli-pedepse morale*, care nu distrug fapăturile create, ci numai le dau avertismente de comportare; celelalte sînt *boli grele*, uneori urmate de moarte, dacă nu chiar lichidate cu moartea din capul locului (cazul căpeșunilor și al uriașilor). Dar și celelalte divinități din panteonul român pot pedepsi, la rîndul lor, din diferite motive, pe care legende le specifică de fiecare dată. Cîrul Tatăl, Pămîntul Mămă, sfîntul Soare, Luna sfîntă pot pedepsi cu blîndețe sau cu asprime. Pot împiedica o boală sau o pot declanșa. O parte din atribu-

tele iatromitice ale unor fapături divine le-au preluat în mitologia creștină populară arhanghelul Mihail și Maica Domnului. Ultima izgoneste demonii bolilor și lecneste de bolile uzoare și grele, prin descîntecele care i se adresează de către magicienii satului.

**II. Iezmele.** — Toate fapăturile iatromitice, prin bolile ce le provoacă, prevestesc moartea, dar nu au putere să o provoace. Nu cunoaștem pînă în prezent în ce constă *depănarea firului vieții* unei plante sau unui animal. Și, implicit, nu cunoaștem în ce constau *comandamentele mitice ale morții plantelor și animalelor*, pentru că asupra lor nu planează destiul nici unei vîni față de creatorii lor. Unor plante și animale le prevedem sorocul dispariției numai în funcție de interesele noastre omenestă și ale unor fapături mitice care le protejează și folosesc. Dar aceste prevederi sînt și ele aproximative și probabile.

Iezmele sînt fapături thnatomitice prin excelență, fără rival în mitologia morții, a cărei putere este limitată de zîna morții.

Moartea este o *zîna rea*, cea mai mică în vîrstă din cortegiul ursitoarelor. Ea a apărut pe lume ca să încheie ursita omului<sup>27</sup>. La început moartea a fost vizibilă, însă, pentru că apariția ei la soroc producea panică printre oameni, Fărtatul a făcut-o nevăzută. Ca zîna vizibilă, închipuia o „bală violănoasă” și sfrijită, cu răsufierea de gheață și rinjet sinistru. Ca zîna invizibilă, moartea nu a mai fost sesizată de oameni decît indirect, prin simptomele bătrîneții și vestiitorii ei patogeni sau superstițioși.

Înainte vreme, pe cînd moartea era vizibilă, oamenii știau cînd le „vine ceasul morții”, căci o vedeau apropiindu-se și invitîndu-i s-o urmeze. De cînd eu „mersul nevăzut al morții”, înții Fărtatul și apoi Nefărtatul i-au pus la îndemînă o mulțime de vestiitori, dintre care cei mai importanți sînt cei domestici, urmași de cei iezmatici.

Printre „solii morții” de origine domestică, din anturajul imediat al omului, sînt animalele de casă. Spectrul morții care se apropie îl vede *ciocul* cînd urlă a pustiu sau la lună. Iar cînd seormonește gropi în ogradă se spune că săpă de rîn unuia din stăpînii lui care nu-și prevede sfîrșitul. O vede *calul* cînd nechează din senin și se-nfioară mai ales pe drumurile de noapte; *găina* cînd cîntă cocoșește etc.<sup>28</sup>.

Printre *solii iezmatici* ai morții se prenumără bolile, care în credința populară erau un fel de „semidivinități patologice”: „ciuma”, „holera”, „strechea”, „boala cîinească”, „brîncă”. Tot solii iezmatici sînt nălucirile și arătările, vampirii și ingerii întunecoși; piaza rea și cucuveaua<sup>29</sup>.

Iar ca „semne” din casă, spartul ogînzii, al unei candelă, căderea iecamei din cui, elenarea pe nume noaptea la fereastră.

În timpul expierii, omul luptă eumplit cu zîna morții. Dacă a fost cumva bun, îi sare în ajutor arhanghelul Mihail, care „decapitează suflatul”, ajutîndu-l astfel să se elibereze și să pornească spre Vămile văzduhului. Dacă a fost rău, îl lasă pe mina ucenicilor morții, care îl torturează zîmzgîndu-l încet din trup. Atunci oamenii se zbat în agonie și țipă după viața pe care o pierd.

Moartea e extrem de iute la picior. Cît ai clipi dacă ocol de șapte ori pămîntului și ia în elipa aceea, de șapte ori cîte șapte vieți omenestă. Din cauza aceasta nu se poate spune că umblă pe un drum precis, ca să poată fi evitată.

În alegerile ei, ea nu are nici o preferință, nu face nici o excepție, decît rar și pentru scurtă vreme și atunci din poruncă divină. Ia de-a valma pe oameni, sfinți, fapături mitice inferioare, duhuri rele (strigoii, morol,

„spîrduși etc.) și chiar pe dracii trășiți de sfîntul Iie sau alți sîmți în lupta lor cu ingerii. Eroii din basme, care trăiesc pînă la adînci bătrîneți și despre care se spune că au o „liberete fără bătrînețe și viață fără de moarte”, obțin această viață pe „cîi lăturadnice, prin minuni și semne. Într-o sorocul morții lor nu poate fi strămutat.

Într-o anumite legendă se spune că, moartea oprindu-se trei ceasuri din mersul ei necontenit, omenirea a îmbătrînit atunci cu trei sute de ani. Și că după aceste trei ceasuri nu mai prididea cu serviciul ei. Se pare că vremea aceea a fost înainte de potop. La sfîrșitul lumii va acționa și mai cumplit, pentru că e ursită să secere vraște oamenii spre „a gîta” astfel misiunea ei.

În transpoziție mitologică creștină, moartea este înălțată și prin arhanghelul Mihail, considerat genul tutelar al morții. El intervine în două cazuri: în semn de pedeapsă cumplită și în semn de grație divină. În tradiția folclorică se menționează caracterul psihopomp al arhanghelului pentru oameni, buni (cîrora le ia sufletul) și răi (pe care îi lasă pe mîna zînei morții).

Din această perspectivă referitoare la daimonologia mitică populară se poate conchide că această parte a mitologiei române a fost destul de viabilă în viața spirituală a poporului român în evul mediu, pentru că a menținut și valorificat în conștiință unele superstiții și credințe generate în bună parte înaintea erei noastre. Cum vom constata la sfîrșitul lucrării noastre, daimonologia mitică autohtonă a constituit pentru creatorii de artă literară, plastică și ritmică o sursă de inspirație tematică majoră, asemenea celei din culturile europene ajunse la apogeu de dezvoltări lor istorice.

O figură izolată în cadrul sfîntelor izeme face Zina Filma<sup>60</sup>, personificarea delirului și a spăimei maladive. Mitul ei nu-l găsim răspîndit decît în vestul țării. Dintre multele izeme „(...) este una cu numele Filma, mai mică, dar mai rea, care mai tare chinuie sufletul celor morboși (cîci sufletul îl poartă ea cu sine, iar trupul stă ca și amorțit acasă în pat) și celelalte zine nu strică voia ei. Despre această zînă cei morboși, venindu-și cînd și cînd ceva în fire, se zice că murmură din buze: — Filma! dar nu mă chinuie așa tare, ci iartă-mă”.

Studii etimologice-mitologice al lui B. Petriceicu Hasdeu asupra „zinei Filma” ajunge la concluzia originii și facturii străvechi gotice a mitului Filmei în mitologia germană. După considerațiunile sale, „românii bănățeni au (...) împrumutat pe zina Filma exclusivamente din limba gotică, nu însă de la gotii propriu-ziși, cu care n-au fost niciodată în contact, ci de la acei gepizi de lingă Tisa, cu care s-au învecinat, la marginea occidentală a Temisanei, în curs de vreo cîteva secole. Deja la gepizi, poate și la gotii propriu-ziși, vorba *film* — afară de sensul său ulfiliu de «spaimă» — cată să fi însemnat o *zînă*, o «normă» sau «valkyria», căci românii din Banat împrumutaseră de la dinșii nu un cuvînt comun, ci anume personificațiunea cea mitică, ba încă în legătură cu o legendă întreagă de un caracter vechi germanic foarte pronunțat: *zinele călătorese, purtînd sufletele oamenilor morți, iar cea mai rea din ele, deși e mai mică, totuși poruncește zinelor celor bune*”.

1. Erou sau semizeu. — În accepțiunea ei antică elină, mai puțin latină, semizeul era un *alter ego* al eroului, ceea ce însemna că semideologia se confunda cu ceea ce noi numim astăzi eroologie.

Substituirea termenilor semizeu prin erou și invers se datorește unei confuzii regretabile ce se poate face între doi termeni asemănători nu atît în scriere și pronunție, cît în semnificativul lor genuin. E vorba de *ἥρως* și *ἥρως*. Fiecare din acești termeni comportă trei înțelesuri paralele. Să încercăm o explicație succintă: *ἥρως* înseamnă în primul rînd ceea ce denotă un *stăpîn*, *șef* sau *nobil*, în al doilea rînd un *semizeu* și în al treilea rînd *orice om ridicat la rangul de semizeu*, iar *ἥρως* înseamnă în primul rînd *august*, *admirabil*, *forte*, *puternic*, în cel de al doilea rînd *de origine divină*, *sfînt*, *sacru* și în al treilea rînd *consacrat zeilor*, *lucru sacru*. Termenul *ἥρως* intra în alcătuirea unor termeni compuși *ἥρως-στόλος* — preot; *ἥρως-ἀντις* — ierofant; *ἥρως-πόλις* — păzitor al templului, *ἥρως-ἀντις* — cu nume sacru, adică în compoziția unor termeni ce denotă un rost aparte, pe care în genere îl îndeplinesc oamenii în *cîrstă*, *bătrîni* etc.

O situație similară prezintă termenul latin *heros*, care înseamnă „erou; fiu de zeu cu o femeie, sau de zeită cu un bărbat; om vestit; iar *heros* înseamnă *erotic*, *epic*, *ce ține de epopee*”<sup>2</sup>.

În realitate, între semideologie și eroologie există, cel puțin de la latini încoace pînă în vremea noastră, deosebiri de grad nu de natură, de funcțiune nu de structură. Semideologia consideră pe erou ca produsul unei *mezalianțe divine*, ale cărui merite tin în parte de *ereditate* și în parte de faptele lui divine. Iar eroologia consideră pe erou ca o *faptură umană*, supradotată, ridicată la rangul divin prin efectul activității lui salvatoare sau civilizatoare pentru semenii lui, oamenii.

În istoria mitologiei antice eline termenul *īros* își pierde treptat caracterul sacru, pe de-o parte din cauza involuției lui semantice și, pe de altă parte, din cauza invaziei de termeni sinonimi străini despre eroi profani care au inundat cultura greacă. În aceste condiții *semidivinitate* începe să semnifice numai o *faptură umană*, reală sau fantastică, care realizează fapte ce par incredibile oamenilor. Mitificarea eroului se implică la sfîrșitul antichității clasice în alt spirit istoric și alte condiții rituale. Condițiile de semidivinizare ale eroului mitic dispar o dată cu reconsiderarea lui divină. Eroul istoric ridicat la rangul de semizeu începe să se deosebească de semizeul coborît la rangul de erou istoric.

În ambele ipostaze ale eroismului, care își au fiecare rostul și valoarea istorică în mitologie, noi acordăm, pentru trecutul îndepărtat, semidivinității în mitologia română, alt înțeles decît eroului în trecutul apropiat. Semidivinitatea reflectă pentru noi o diminuare a transcendentului și



sacralității divine, care coboară prin mezialianțe între categorii divine, pe cînd eroismul reflectă o potențare a imanenței și sacralității umane, care urcă prin autodivinificare. De aceea considerăm că semideologia, în accepțiunea ce i-o acordăm în mitologia română, socotește ca semizei acele fapte mitice care în esența lor sînt de rangul al doilea sau, mai simplu, *divinități medii*, pe care foarte bine le califică poporul român: *sfinții ai mici* și *sfințele ale mici*, spre deosebire de *sfinții ai mari* și *sfințele ale mari* (pe care le abordează deologia). Dar *sfinții ai mici* și *sfințele ale mici* își au la rîndul lor *cadeții*, care tot în termeni populari se numesc: *sfințiori* și *sfințele*.

Din materialele mitografice românești reiese că semizei provin: — din *divinizarea parțială a unui strămoș* sau moș eponim, civilizator sau salvator de către comunitatea lui sătească sau etnică;

— din încreșterea unei divinități superioare cu o faptură umană, deci dintr-o *mezalianță divină* cu caracter de *hierogamie parțială*, din care a rezultat o faptură mitică cu dublă personalitate, divină și umană totodată;

— din decăderea unei divinități superioare în urma pierderii puterii divine și a prestigiului mitic față de oameni, datorită încălcării ordinii cosmice stabilite în prealabil de cosmocrați, Fărătați, și a incapacității lor de a mai satisface doleanțele cele mai acute ale oamenilor.

În faza de trecere treptată la confesiunea creștină a poporului daco-roman și apoi român, și implicit a unei părți din mitologia daco-romană și română la o mitologie populară creștinizantă, ca un dublet al mitologiei române, asistăm la un proces de asimilare și transfigurare teologumenică a *vechilor divinități sătești* (numite „păgine”) în *sfinți* și *martiri* creștini, de rit inițial nedefinit și, mai târziu, de rit ortodox. Trecerea de la *politeismul de tip henoteist* al dacilor și într-o oarecare măsură al daco-romanilor la un *semimonoteism al protoromânilor* a fost dublată de crearea unei ample *hagiologii* și *angelologii* general creștine<sup>2</sup>. Această lungă etapă de transformare, prin influențe, contaminări, altoiri și calchieri mitice, acceptabile și neacceptabile, ține în parte de adstratul *mitologiei române*, propriu perioadei feudale. Adstratul mitologiei române marchează creșterea volumului și importanța semideologiei române prin aluviuni neconținute, cele mai multe aduse de migrația popoarelor, care au lăsat urme și în alte sectoare de viață spirituală a poporului român.

Capitolul cel mai complex și totodată cel mai dificil în structura lui e acesta al semidivinităților. Pe de o parte pentru că natura semidivinităților e înșelătoare, cînd mai accentuat, cînd mai lax divină și pentru că funcțiunea lor mitică e invers proporțională cu natura lor. Pe de altă parte, pentru că numărul lor imens ne face să ne gîndim la evoluția unor daimoni în semizei sau la involuția unor semizei în eroiarzi. De altfel, între semizei și zei unii mitologi fac de cele mai multe ori confuzie de interpretare semantică, referitoare la atribuțiile și rosturile lor mitice.

În cele ce urmează încercăm să recuperăm, pe cît posibil, faptele mitice cu caracter de semizei din mituri, legende mitice, balade mitice, colinde, descîntece și paremiologie, în ordinea celor trei modalități de proveniență a lor, la care ne-am referit în prima parte a acestei introduceri de capitol.

Expunerea noastră întreprinde prima încercare de sistematizare și ierarhizare a semidivinităților după structura, funcțiunea și valoarea lor în economia mitologiei române.

Din prima categorie fac parte sfinții și sfințele mici, care provin din strămoși și moși divinizați de către comunitatea sătească sau etnică, adică *moșii* și *moașele*, cu acoliții lor: *sfințiorii* și *sfințelele*. Din a doua categorie fac parte sfinții și sfințele provenite dintr-o *mezalianță divină* cu caracter de *hierogamie parțială*: de *moși* și unele fapte feminine considerate *zîne bătrîne* (sau *babe*) și *tinere*. Iar din a treia categorie fac parte toate *semidivinitățile rele*, care alcătuiesc divinitățile decăzute din rangul lor prin încălcarea ordinii cosmice stabilite la facerea lumii și rămase numai în slujba unuia dintre cosmocrați: Nefărtatul.

**2. Sfinții-strămoși și sfințele-strămoașe.** — Cînd ne-am referit la cultul strămoșilor și moșilor am susținut că acesta a trecut de la *gerontocrația gerontolatrică*. W.H.B. Rivers socotește organizarea socială a comunității patriarhale cu ajutorul bătrînilor că ar corespunde unei etape istorice a patriarhatului gentile<sup>3</sup>. Iar S. A. Tokarev consideră că în cultul strămoșilor și moșilor mai importanți pentru societatea patriarhală gentile<sup>4</sup> sînt *strămoșul-totem* și *strămoșul eponim*<sup>5</sup>.

În tradiția mitologică a poporului român au supraviețuit relice și reminiscențe de gerontolatrică sau unele forme involuate, dacă nu degradate, încît cu greu putem reconstitui aspectele lor gerontolatrice. Strămoși sînt denumiți *moșnegi* și *unchiași*, numai moșii și-au păstrat numele; echivalentele lor feminine și-au calchiat numele în *strămoașe* și *moașe*.

**3. Gerontocrația.** — Dintre acești strămoși și moși (ca și strămoașe și moașe) mitizați parțial s-a recrutat prima categorie de *semidivinități gentile*. Acestea sînt strămoșii și moșii eponimi, civilizatori sau salvatori ai comunității lor sătești sau etnice. În ansamblul lor aceste trei categorii de eroi se desprind din cultul funerar acordat strămoșilor și moșilor printr-un neconținut proces de mitizare a reprezentărilor lor mitice. Reprezentările mitice feminine devin din ce în ce mai estompate în timp și spațiu; cele masculine, din ce în ce mai vii în memoria colectivă a săteanului român. Decantarea reprezentărilor mitice ale moașelor nu este totuși uniformă și paralelă. Aceea a moșilor este mai precisă și mai constantă. Aceea a moașelor (adică a babelor) este în esența ei mai superfluă și mai insignifiantă. Moșii și babele alcătuiesc deci un lot de *semidivinități sau sfinți și sfințe* populare care și-au pierdut individualitatea mitică, păstrînd în schimb personalitatea lor colectivă mitică. Dintre moșii care își mențin o brumă de identitate sacră sînt cei care au imprimat comunităților sătești numele lor cu accente mitice, care au înecat legende eponime sau socionime ale satelor cu o fabulație proteică pe măsură ce coborîm în timp pînă la orînduiele considerate supraumane ale mitului lor. Ne gîndim la ceea ce a rămas din *gerontocrația preistorică* în istoria poporului român și la derivatele ei firești gerontolatrice<sup>6</sup>. Pentru istoria temei noastre reiese din documentele paleofolclorice conservate de literatură antică greacă și latină referitoare la predecesorii românilor că gerontocrația e concomitentă sau urmată de cele mai multe ori de gerontolatrică (la daci, la daco-romani și la protoromâni). De aceea sub raport mitic nu putem trece cu vederea aceste aspecte. Cum vom constata, strămoșii și moșii au căpătat o aureolă de semizei și uneori chiar de zei, precum multe fapte mitice au căpătat în mitologia română înfățișarea de bătrîni, uneori de bătrîni uitați de timp și oameni.

Din gerontocrația satelor românești au rămas unele relice etnografice și reminiscențe folclorice în organizarea internă a satului (obște sătească și moșia sătească pe strămoși și moși, pe bătrîni și spițe de neam),

care și-au menținut caracterul sacral până la începutul secolului al XX-lea în economia domestică familială și aceea comunitară sătească.

Acești strămoși și moși, numiți „oameni bătrâni și buni”, „dători de legi și datini”<sup>7</sup>, li s-a păstrat un cult complex, totodată domestic, funerar, comunitar, sărbătoresc și ludic, deosebit la poporul român.

**4. Cultul domestic al strămoșilor și moșilor.** — Acest cult s-a menținut prin transmiterea din generație în generație a ceea ce au făcut bun pentru familie, prin păstrarea vie în memorie a amintirii străbunilor și a solicitării ajutorului lor în orice împrejurare din viață. Noi ne amintim de un moș din partea mamei, o figură de plăieș înalt, voinic și grav, care spunea nepoților lui: „Măi copii, ce vă rugați la icoane, rugați-vă la strămoșii noștri morți să vă ajute, că sinteți din spița lor omenească”.

**5. Moșii calendaristici.** — Din cultul domestic derivă cultul funerar al morților, extrem de bogat la români. Între comunitatea viilor și aceea a morților s-a păstrat o permanentă legătură în viața poporului român, îndeosebi prin *pomenice, pomeni, praznice, simbețe* ale morților și *sărbători funerare*. Literatura referitoare la cultul funerar al strămoșilor și moșilor este extrem de bogată. Pentru elucidarea unor aspecte ale cultului moșilor recurgem la cercetările etnografului și folcloristului român Sim. Fl. Marian. Acest cărturar român consacră temei noastre un capitol într-un studiu deosebit<sup>8</sup>. E vorba de *cultul moșilor* din perspectiva mitologică, unde se amintește despre pomeni și jertfe aduse acelor morți care s-au identificat cu destinele comunităților lor domestice, de neam și sătești. Aceste pomeni și jertfe se numesc la români, după numele celor cărora le sunt destinate, *moși*. Simeon Fl. Marian trece în revistă trei categorii de moși: una care înglobează prin nume și structură funcțională un caracter arhaic; alta care înglobează faptele mitice cu o tentă paleocreștină și alta mixtă care prezintă caractere incerte, ambigue. Întocmind o micro-statistică după numărul sărbătorilor laice numite moși și consacrate de români moșilor, identificate de Sim. Fl. Marian, constatăm următoarea situație numerică și procentuală:

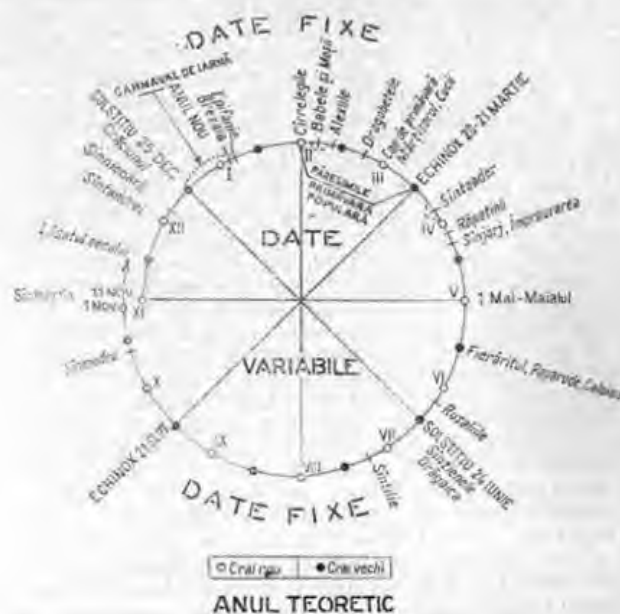
Microstatistica moșilor calendaristici

Arhaici	Miești	Paleocreștini	Total
11	2	6	19
57,89%	9,50%	31,92%	99,22%

Din categoria rhaică fac parte: *Moșii de Crăciun, Moșii de Florii, Moșii de sin George, Moșii de Rusalii, Moșii de Rusitori, Moșii de Sinziene, Moșii de Sintilie, Moșii de sinta Maria Mare, Moșii de sin Medru, Moșii de flori de mărțisor, Moșii de curastră*. În această categorie am inclus *Moșii de sin George, Moșii de Sintilie, Moșii de sinta Maria și Moșii de sin Medru*, care prin structură, funcțiunea și semnificația lor mitică fac parte din categoria arhaică, deși li s-au dat nume creștine. Din categoria mitică creștinizantă fac parte: *Moșii de iarnă, Moșii de Joi-mare, Moșii de Paști, Moșii de sin Petru, Moșii de Schimbarea la față, Moșii de Ziua Crucii*, iar dintr-o categorie mixtă fac parte *Moșii de Păresini și Moșii de Ispas*.

Unele din datinile funerare consacrate moșilor au fost dublate de *urcări pe munte*, căpătând un caracter sărbătoresc extrafunerar. Dintre

urcările sărbătorite pe munte menționăm două, cu titlu indicativ: pe Muntele Găina<sup>9</sup>, inițial la *Moșii de Sintilie*, alta pe Muntele Ceahlău<sup>10</sup>, la *Moșii de sinta Maria*. Urcările pe munte sînt probabil supraviețuiri ale pelerinajelor în Carpați, la schimmiciile bătrînilor kisti, cocoțate pe



Calendarul Moșilor de pomană

culmile considerate sfinte de tradiția dacă. Pe Muntele Găina urcarea pe culme s-a axat cu timpul pe un aspect al ei secundar, logodna sau căsătoria fetelor aduse la tirg, iar pe Muntele Ceahlău s-a axat pe cultul hagiografic al sîntei Marii din secolul al X-lea — al XI-lea, care a ținut pînă în prima jumătate a secolului al XX-lea.

Paralel cu transfigurarea creștinizantă a sărbătorilor consacrate moșilor s-a dezvoltat și un curent de laicizare a unor țîrguri sezoniere consacrate moșilor, exemplul țîrgului *Moșilor de toamnă* la București<sup>11</sup>.

Aspecte din cultul autumnar sătesc al moșilor s-au menținut în toponimia locală a tuturor derivatelor lexicale din *moș*, cum se va putea constata în capitolul consacrat geografiei mitice și toponimiei mitice.

Un alt aspect tot pe alături de semnificativ, consacrat cultului moșilor, este cel *ludic*, care uneori a alunecat în divertismentul satiric. Aspectul *ludic* marchează o secvență a ritologiei în cultul gerontolatric.

Amintirea moșilor și babelor ca smizei al mitologiei române a fost și este încă perpetuată prin transfigurarea lor festivă la sărbătorile de peste an (solstițiale și echinoxiale) în rituri, ceremonii și cortegii viale, iar în ultimul secol și în masearade sătești.

6. **Figurări rituale de moșnegi și unchiași.** — Din gerontolatria locală ne-au rămas două categorii de figurări mitice, unele care păstrează încă un caracter ritual magico-mitologic și altele care s-au rezumat la un caracter ceremonial de tip ludic. Din prima categorie fac parte *măștile de moșnegi și unchiași, măștile de bloji și măștile de sfinți și sfințe populare*, iar din a doua categorie *măștile de moși și babe*<sup>12</sup>.

*Măștile de moșnegi și unchiași* închipuie strămoși sau moși comunitari care participau la funeraliile unui membru al familiei lor. Erau măști fără caracter individual, fără personalitate mitică particulară<sup>13</sup>. Pe chipul lor bătrîn se întrezăreau trăsături hieratice, strălucite de austeritate solemnă. Se purtau înainte în ceremonii înmormîntării, în satele de munte din Vrancea. Începutul purtării lor avea loc în afara satului, apoi în sat și în curțile de priveghi, și se sfîrșea tot în afara satului. Mascarea în unchiași se făcea în afara satului, pe o culme sau într-o pădure care simboliza spațiul *De dincolo de lume*, de unde, de inserate, veneau ca arătări în monom, în sat. Defilau pe ulițele satului în fața celor ce-i așteptau să-i vadă; căleau încet, auzindu-se numai pasul felin pe pămînt. Se opreau în fața porții casei îndoliate. Băteau ritmic cu bastoanele în poartă și fără să aștepte răspunsul intrau tot în monom, pînă în fața regelui. Aici se prindeau de mîna și porneau o horă deschisă în jurul regelui, care într-un ritm din ce în ce mai apăsător și mai rapid culmina într-o horă în care păreau că zboară în semîntămeriul brăzdat de lumina lîmbilor de foc. În freacă-tul horei rapide, cînd telurică, cînd aeriană, dezlănțuiau o incantație bocet, în care evocau destinul uman: „Omule — pomule, / nu te milui, / nu te jeli; / bucură-te, bucură / că rădăcina ta / merind în pămînt / a prins în cer, / și lutul tău / s-a încurcat / de unde-a venit / în vis liniștit. / Bucurați-vă, bucurați / și voi ceilalți, / oamenilor — pomilor, / femei și bărbați, / beți și mînceți, / cîntați și jucați / că (...) nu e răpus, / e numai dus, e numai întors / în lumea ce-o fos (...)”<sup>14</sup>. Unchiași bat apoi cu tolașele în poartă, în ușa prispiei și a casei, în mesele cu pomani așezate afară, în sîriul cu cîna funerară, chemîndu-l pe mort într-o limbă bolborosită, cu cuvinte neînțelese.

Scenariul ritual-funerar marchează perioada de tranziție între incinerare (simbolizată prin rugul aprins din curtea de priveghi, care trebuia să ardă toată noaptea pînă la apariția zorilor) și înhumare (simbolizată prin sîriul cu cîna funerară așezat pe prispă și mortul privegheat în casă sau uneori scos afară și așezat lingă sîriul).

În intervenția *unchiașilor* în scenariul funerar se remarcă două momente esențial-semnificative: un moment solemn și grav, care corespunde pe plan mitic coborîrii unchiașilor din afara satului, dintr-un spațiu sacru și, pe inserate, dintr-un timp sacru, în ritualul bătailor de tobe, al flautului și buciului; și un moment vesel-bizar, care corespunde simbolice vivificării și primirii sufletului mortului între umbrele semidivine ale strămoșilor și moșilor satului. Primul moment corespunde dramei morții, cel de-al doilea bucuriei orgiastice a triumfului vieții prin moarte. În ambele situații senectutea unchiașilor alcătuiește o trenă funebă de *măști psihopompe*, care redau diferite ipostaze ale morții: boala, decrepitudinea, descompunerea, spaima. În curțile de priveghi apar și *măști psihopompe de femei*, care participă în partea a doua a scenariului funerar, cel vesel-bizar.

Din cultul moșilor au supraviețuit și unele aspecte de mitologie ludică, care inițial făceau parte din riturile culturale ale gerontolatriei. Este vorba de așa dată de *măști de moși* numiți *bloji, muși, vîtași*, după caracterele lor ludice.

*Blajul* este termenul popular în Transilvania pentru *moș*. În fiecare joc la care participă e înfățișat printr-un *moș* care desfășoară o acțiune mulă, o pantomină, de cele mai multe ori tragicomică. Astfel, în *masca de brezaie* moșul personifică pe soțul tinerei Brezăi, în alți termeni, „simbolizează vitalitatea masculină concepută sub forma senectutii virile, pentru că sub șorțul zdrențuit moșul purta o mascoidă de falus, cu care își permitea obscenități în joc”. *Blajul* însoțește *măștile de cerb, de țurcă și de căluș* (sau călușari). În colindul cerbului, *blajul* deține de asemenea un rol de hitru. În strigăturile ce succedă colindului, cerbul spune: „— Lasă, lasă, / că nu-mi pasă, / că știu lucrul jocului / și puterea coarnelor. / Lăsați grija cerbului / și-o țineți pe-a blajului, / că se-nvîrte cocoșește / și pe fetele se-ochiește (...)”<sup>15</sup>. Numit uneori și „moșul țurcii” face glume tragicomice. Folosește un băț cu panglică numit *puhă*, cu care bate tactul jocului și pe fetele și femeile tinere. Iar *blajul de căluș* apare în jocul călușarilor din Transilvania, jucînd rolul *mutului* din călușul munteneș și oltenesc.

În Bucovina și Moldova, jocul *Moșului*, asociat de cel al *Babei*, a căpătat semnificații erotice, legate de satira revivificării.

Unele din înfățișările și atributele *sfinților moși* (și implicit ale sfințelor moșe) au fost transferate unor personaje mitice bătrîne, numite *sfinți și sfințe*, uneori nenominalizate, alteori nominalizate. În recuzita spectacolelor ceremoniale ce țin de datinile de iarnă apar personaje mascate numite *sfinți și sfințe*, care preiau rolul moșilor și babelor în planul confesiunii oficiale. E vorba de colindătorii mascați în Maramureș, în teatrul religios de tipul *Vicleimului* în Transilvania, *Irozilor* în Moldova și *Muntenia* și chiar de *Moș Begul* din teatrul de păpuși din Mehedinți<sup>16</sup>.

## BĂTRÎNUL ORĂCIUN

1. **Arhei sau semizei.** — Imaginea mitică de *semizeu* a Bătrînului Orăciun oscilează între aceea a unei *semidivinități arhaice* și *semidivinități creștinate*. Ca semidivinitate arhaică este înfățișată printr-un strămoș de o vîrstă nedeterminată, pe chipul căruia *timpul* a *încrămînt* — o fiziologie de *mască milenară*. Imaginea lui simbolică face parte inițial din *galeria arheilor divini* ce au instaurat a doua gerontocrație fratriarhală după modelul primei, a Fărtaților. Ca semidivinitate arhaică, decăzută din rangul și funcțiunea inițială de zeu gerontocratic, în perioada daco-romană a fost receptat și transfigurat în *galeria de pseudosfinți tolerați de creștinismul primitiv*, pentru că prin structura și funcțiunea lui nu tulbura, ci mai degrabă facilita înțelegerea noii religii în plină ascensiune social-istorică.

2. **Caractere esențiale și etimologii contradictorii.** — Structura de *divinitate arhaică de tip gerontocratic* ne-o relevă *analiza discriminatorie* a caracterelor lui esențiale față de cele neesențiale, ca și funcțiunea lui predominant mitică.

Orăciun este o făptură sacră care simbolizează prin excelență *tipul creator*, ceea ce românii numeau *tempus factum*, în care toate se făceau și desfășeau. În mitologia geto-dacă e posibil să fi fost reprezentat printr-un strămoș care simboliza echilibrul elementelor în stadiul facerii lor, al începutului procesului celor necreate și nedate în vileag. Pe pămînt marchează hierofania timpului sacru în solstițiul de iarnă, a *capului de an sau răs-timpul* dintre doi ani.



Așa se face că caracteristicelor celor care au căutat să explice structura personajului mitic și a caracterului divin al lui *Crăciun* au ajuns la etimologii care converg în semnificații temporal-creatoare. După Ovid Densusianu<sup>17</sup>, Alex. Graur<sup>18</sup> și Alex. Rosetti<sup>19</sup>, apelativul *Crăciun* derivă din *creatio*, care în latină înseamnă naștere: *nașterea naturii*, transfigurată mai apoi în *nașterea lui Crăciun*, sau din *incarnationis* incarnare — deci *renășterea: renășterea naturii* prin *incarnarea lui Crăciun*.

În orice caz, ipoteza denumirii latine a lui *Crăciun* nu justifică originea lui, care putea să fie anterioară și care, în limba dacă, putea să fi însemnat tot *creatio* sau ceva asemănător.

Petru Caraman, urmărind „răspîndirea geografică a cuvîntului *Crăciun* în afara granițelor etnice românești, [declară că] nu se găsește decît la slavii din imediata vecinătate cu românii”. Combate teza lui Fr. Miklosich<sup>20</sup>, care îl socotește „ein dunkles Wort”, de origine slavă, „iar de la slavi să-l fi împrumutat românii”. Petru Caraman susține „că [numele *Crăciun*] nu este nicidecum un termen general slav. La puținele popoare slave, unde se află atestat, apare cu totul sporadic, fiind un termen regional. Nu poate fi nici cea mai mică îndoială că locul lui de baștină — este totuși etnic românesc — care îl cunoaște — ca termen comun pentru toate dialectele și singurul existent pentru a designa nașterea lui Christ. Afirmatia aceasta ne-o întărește și felul cum se prezintă răspîndirea geografică a cuvîntului.

*Crăciun* în afara granițelor etnice românești nu se găsește decît la slavii din imediata vecinătate cu românii: la o parte din bulgari *Kračun* (cu sensul românesc); la ucrainenii carpatici *Kerečun*, atestat în expresia *Kerečun* večery (ajunul *Crăciunului*); la cehi *Kračun*, dat de Miklosich (care nu știe de unde a fost cules, că la cehi nu există, desigur de prin părțile Slovaciei); la slovaci tot *Kračun*, rar și numai la cei din est, la unguri *Karácson* (forma cu *n* final palatalizat *Karácsony*), cu același sens ca și la românii. (O. Asboth susține că e împrumutat de la slavi și îl pune în legătură cu vechiul *Koročun*.) Deci reiese că pretutindeni cuvîntul e împrumutat de la români. La slavii toți, numele autohton al acestei sărbători [a *Crăciunului*] face evident parte din terminologia creștină: rus — *Rozdjestvo*; ucrainean — *Rizdvo*; polon — *Boże Narodzenie*; sîrb, croat, sloven — *Božić*; bulgar — *Božik*; ceh — *Vánoce*; slovac — *Vianoce*. Faptul că slavii nu au un nume comun la sărbătoarea *Crăciunului*, deși terminologia creștină este în general comună la ei, dă loc la presupunerea că, mai înainte de a-și fi creat fiecare popor slav un termen special, va fi existat un altul comun, însă fără răspîndire generală în masele slave, pe care-l vor fi împrumutat de la un popor ce era creștin cu mult înainte, dar care cu vremea va fi căzut în uitare. Acest termen a putut fi chiar românul *Crăciun*, rămas azi numai la slavii învecinați, fiindcă acolo se menține încă legătura cu centrul lui de răspîndire”<sup>21</sup>.

E. Căbej atrage atenția că la albanezi numele de *Crăciun* vine de la o *buturugă* numită *crăciua* care se aprinde de sărbătoarea *Crăciunului* ca sărbătoare a natalității lui Iisus<sup>22</sup>.

Mitul arhaic al unui *cioban zeu-moș* este transformat în mitul unui *cioban demonic* care refuză să primească pe Fecioara Maria să nască în staulul lui. Soția lui *Crăciun* o primește într-această moșește pe Iisus, faptă pentru care *Crăciun* îi taie mințile, iar Fecioara Maria îi lipește mințile la loc. Minunea îl convertește pe *Crăciun* la creștinism (încă nedefinit la acea dată în istoria religiilor).

De bucurie că nevasta sa a scăpat de pedeapsa lui neceutată, *Crăciun* aprinde un rug din cioate de brad în curtea lui și joacă hora cu toate slugile lui. După joc împarte Fecioarei Maria *daruri păstorești* (lapte, caș, urdă, amintină) pentru ei și copil. De aici transfigurarea lui *Moș Crăciun* într-un *sfinț* care aduce de ziua nașterii lui Iisus *daruri* copiilor, obicei care se suprapune cu amintirea darurilor pe care, după legenda evanghelică, le adăceau regi-magi în staulul nouului Mesia. *Moș Crăciun*, persoană mitică anterioară creștinismului primitiv în Dacia, transsimbolizează în versiune mitologică creștină pe cei trei magi.

Cîntecele de bucurie adresate de slugile lui *Crăciun* cu prilejul minunii lipirii minților bunei lor stăpîne *Crăciuneasa* s-au transformat în colinde ce glorifică în mitologia creștină nașterea lui Iisus.

Cercetări comparativ-istorice au fost întreprinse asupra conținuturilor și expresiei între colindele de *Crăciun* și imnurile vedice. Cercetătorul lor a ajuns la concluzia că în colindele străvechi daco-romane s-au introdus elemente creștine în ultimele trei secole ale erei noastre. După dînsul, „cuvintele de substrat din colind dezvăluie străvechimea lor”. El se referă la cuvintele din *introducerea* sau din *refrenul* unor colinde de *Crăciun*: „*C-așa-i legea din bătrîni, din bătrîni, din oameni buni, să se dea la sint Crăciun un colac și-un vină bun (...)*”.

Colindul românesc seamănă, în această privință, în ansamblul lui, cu *dharma indiană* (adică cu *legea nescrisă indiană*), recitată în public<sup>23</sup>.

În epoca daco-romană, peste cultul solstițiului de iarnă al lui *Crăciun*, personaj mitic dac, s-au suprapus și datini latine referitoare la *Soles invictus* și *Saturnalii*, în care coniferile jucau un rol primordial, ca la romani.

Între cultul strămoșilor și moșilor ca divinități domestice ale căminului și spițelor de neam și cultul soarelui există o corelație mitică străveche, care în forme evaluate s-a menținut pînă în pragul secolului al XIX-lea.

**3. Crăciunul și cultul solar.** — Cultul strămoșilor și moșilor s-a îngemănat treptat cu cultul soarelui, astfel încît *mitologia gerontolatrică* a devenit cosubstanțială cu *mitologia solară*.

Petru Caraman subliniază unele „motive probabile de cult solar la *Crăciun*”<sup>24</sup>. După relatările lui anterioare, Petru Caraman revine la ideea dominantă: „*Crăciunul* pare a cuprinde în el și elemente din *cultul soarelui*, ce amintesc de sărbătoarea lui Mithra, pe care a înlocuit-o vides natalis Solis invicti”. Cele mai însemnate probe pentru aceasta ar fi: 1) *arderea butucului* în noaptea de *Crăciun*, foarte răspîndită la sîrbocroați și bulgari și cunoscută aproape la toate popoarele Europei, cu deosebire în Occident. La români, e de asemenea atestată. Totuși acestei tradiții nu i s-a dat numai o singură explicație (...). Deși interpretarea arderii butucului după datina din cultul soarelui e nesigură, cu toate acestea pare cea mai probabilă. Este greu însă de susținut că această datină la origine era legată de sărbătoarea lui Mithra, fiindcă în cazul acesta ar însemna să avem dovezi de existența datinei și în Asia, de unde a fost importat mitraismul, ceea ce nu se cunoaște pînă acum. *Datina arderii butucului* ar putea fi mai curînd *europeană* și numai ulterior să se fi atașat la sărbătoarea de origine asiatică; 2) mai sigură e altă datină, a *roadelor de foc* cărora li se dau drumul pe coastă în noaptea de *Crăciun*. La români pomenesc despre *roata solară* S. Manguia<sup>25</sup>, pentru Banat. Foarte răspîndit e acest obicei la germani; 3) *focurile care se fac în dimineața de Crăciun* atît la slavi, cît și la români; și 4) (...) *colacii de Crăciun care imită forma soarelui*, amintind de capul nîmbat al lui Mithra, așa cum e sculptat în chip rudimentar în unele

din basoreliefurile numeroaselor lui temple, aflate pe pământul Daciei și în Moesia, ea și aiurea în răsăritul și apusul Europei".

Din cele menționate, cultul lui Crăciun ca *strămoș* și *moș* pare a fi un cult solar mult mai vechi decât cultul lui Mithra, care a pătruns ulterior și în Dacia, și decât cultul creștin și explicația care i s-a dat apoi. Nu putem deocamdată preciza vechimea, în orice caz coboară sub era noastră, anticipând astfel cele două forme de religiozitate solară care l-au contaminat în era noastră.

**4. Crăciun și cultul bradului.** — Între bătrînul cloban mirific Crăciun și bradul sacru relația este mult mai veche decât aceea pe care a stabilit-o în secolul al XIX-lea sfîntul Bonifațiu de Strasburg pentru întreaga creștinătate occidentală, de unde s-a extins și în orientul Europei.

Consecrarea rituală a bradului în sărbătorile solstiului de iarnă e anterioară erei noastre și numai datorită substratului ante-creștin la germanici a fost asociată cu nataliția la creștini.

## BABA DOCHIA

**1. Originea numelui.** — Această semidivinitate meteorologică feminină a stîrnit controverse etimologice. S-au emis două ipoteze plauzibile: prima, după care numele vine de la sfînta mucenică Evdochia, care cade la 1 martie, ce a fost enunțată de B. P. Hasdeu<sup>26</sup> și precizată de O. Birlea, deoarece „numele Dochia — foarte rar *Chirdosia* sau *Marta* — al eroinei a fost preluat din calendarul bizantin care serbează la 1 martie pe martira Evdochia, în urma interferenței dintre legenda populară străveche și cea creștină, localizată de asemenea la începutul lui martie”<sup>27</sup>; și a doua, după care numele Dochia vine de la *Dachia*, fiica lui Decebal urmărită pînă în Muntele Ceahlău de împăratul Traian, îndrăgostit de ea, enunțată într-un poem lirico-epic de Gh. Asachi și în *Legenda...* de G. Vegezzi Ruscella<sup>28</sup>.

**2. Legenda toponimică.** — Legenda Babei Dochia se referă la o păstorită bătrînă care-și păstrea turmea de oi sub munte, alături de alte păstorite. Ștînd că vremea la munte e schimbătoare, și-a pus pe ea nouă cojoace. Celelalte păstorite au sfătuit-o să nu urce la pășune pînă nu trece luna martie, care este, așa cum se știe, năbădăioasă. Baba Dochia a spus că „urc la pășune; ea nu se sperie de luna martie”. Atunci luna martie, ea s-o pedepsească, a schimbat vremea încălzind tot mai mult cele nouă zile, în care Baba Dochia se urca la pășune, lepădînd de căldură în fiecare zi câte un cojoc, iar în ziua a noua, luna martie a întors vremea rea, împrumutînd de la februarie trei zile de iarnă. Astfel Baba Dochia a fost pedepsită pentru că a cîrît împotriva puterii lunii martie. Și a împietrit-o pe Babă, rămasă astfel în veac, într-o stîncă înaltă și pe oțte în bolovani în jurul ei. Stîncele aceasta cu bolovanii în juru-i a fost menționată de Dimitrie Cantemir<sup>29</sup>, descoperită, desenată, litografiată și cîntată într-un poem epic de Gh. Asachi<sup>30</sup>.

Legenda mitică a Babei Dochia, ea și toponimia ei, este răspîndită pe întregul teritoriu al României și are contingențe în sud-estul Europei cu legende similare la bulgari, sirbi, albanezi și greci, însă fără corespondente toponimice în geografia mitică a țărilor popoarelor menționate.



Complexul megalitic „Baba Dochia” de pe Ceahlău. Schiță de Gh. Asachi, 1851.

**3. Legenda colind.** — Așa cum se poate constata din culegerile de teren, înțîlnim legenda Babei Dochia literaturizată la nivelul tuturor genurilor literare populare. Ne vom opri, cu titlu de exemplificare, la un *colind vîntătoresc* intitulat *Ana Dochiana*, care reprezintă o traușsimbolizare a legendei Babei Dochia. E vorba de o *ciută* numită *Ana Dochiana*, căpetenia unei ciurde de ciute, care de tristețe nu mai păște, nu mai bea apă, pentru că *Traian Voinicul* e pe urmele ciurdei de ciute, care va fi vinată, numai ea o să scape singură „sub stană de piatră”: „Toate ciute-mi pasc/ și mi se adapă,/ numai Ana Dochiana,/ numai ea nu păște,/ nici nu se adapă./ Alelale ciute/ din gură ziceară:/ — Tu de ce nu păști,/ nici nu te-adapi,/ numai strajă stai,/ strajă de trei părți/ și de trei laturi/ Ana Dochiana din gură grăiră:/ — Dar voi ciute multe/ și neprecepte,/ da’ știți, da’ nu știți/ că *Traian Voinicul*/ bun cal hărănește,/ bun cal și-un ogar/ și-un vinat șoimel,/ joi de dimineață/ la vinat să-mi iasă,/ lacul să-l vîneze? !/ Peste noi c-o da,/ și-n goană ne-o lua,/ și de ne-o goni/ pin’ la *Lacu Roșu*,/ roșu n-a mai fost/ și-acum s-o face,/ de sînge de ciută;/ ce-or mai rămînea,/ în goană ne-o lua/ și ne-o d-a goni/ pin’ la pod de os,/ de os n-a mai fost/ și-acum s-o face,/ tot de os de ciută./ Ce-or mai rămînea,/ în goană ne-o lua/ și ne va goni/ pin’ la mînti cărunți,/ cărunți n-a mai fost/ și acum s-o face,/ tot de pâr de ciută./ Ana Dochiana/ din gură grăiră:/

— Numai eu să scap/sub stană de piatră, / de cal bun căleată, / de biei urzi-cată, / de ogar pișcată, / de soimel pișcată”<sup>21</sup>.

Aluzia ciutei Ana Dochiana vinată numai de Traian Voinicid într-un colind ardelenesc justifică într-un fel legenda urmăririi Dochiei de către împăratul Traian. Să nu uităm că legenda euleasă de Gh. Asachi



Învăcarea aprigă a Dochiei. Ilustrație de epocă, secolul XIX.

de pe versantul estic al Carpaților Orientali corespunde colindului vină-torese de pe versantul vestic al Carpaților Orientali.

Transfigurarea și transsimbolizarea mitică a legendei Babei Dochia în colindul Anei Dochiana, ea și în altele de acest gen, ne întărește convinge-rea referitoare la geneza și difuziunea motivului și prin basme<sup>22</sup>, mai ales în mediul românesc din sud-estul Europei. Asupra originii legendei Babei Dochia s-au emis ipoteze de lucru și s-au tras concluzii ipotetice din etimo-logiile stabilite. O ipoteză se referă la originea ei greacă, datorită „asemă-nării frapante cu legenda Niobei”<sup>23</sup>, alta la originea ei tracă<sup>24</sup> și alta la originea ei probabil creștină bizantină.

4. **Legenda meteorologică.** — Paralel cu legenda Babei Dochia, supersti-țiile, credințele și datinile care se referă la zilele babelor (de la 1 la 9 martie) ne relevă alte aspecte mitice: Baba Dochia ca semidivinitate meteorologică, cu cortegiul ei de babe (păstorile rămase la poalele muntelui, ale căror nume le-a precizat Traian Gherman)<sup>25</sup> reflectă nestatornicia timpului în trecerea lui de la iarnă la primăvară și posibilitatea de a prevesti această nestatornicie pentru restul anului. Deci zilele babelor sunt și *oraculare* pentru mersul timpului.

În categoria semidivinităților meteorologiei populare și a prezicerilor roadelor muncilor de peste an, a destinului uman și a caracterului uman, se numără și o anume categorie de *moși*. Moși reduplică cele nouă babe din cortegiul divin al Babei Dochia, în sensul că fac parte și ei din cortegiul divin al unui zeu-moș, care este confundat cu sfântul Cer, alături cu Dumnezeu sau Sintilie. Sub raport meteorologic ei sunt mai blânzi, mai îngăduitori și mai înclinați să aducă vreme bună. Despre ei nu ne-a rămas un mit anume, ci numai credința că ei succedă în timp babelor, că sint cinstiți cu aceleași datini și că prognoza lor e mai suportabilă.

## „ZINI” și ZINE

1. **Semantisme inedite.** — Există o categorie de semidivinități repre-zentate de fapte mitice tinere sau bătrâne care nu sint provenite din divi-nizarea străbunilor gentilici, ci dintr-un alt strat al credințelor, datinilor și i tradițiilor mitice, creat de alte nevoi spirituale. Semidivinitățile la care ne referim posedă o biografie sofisticată și o putere mitică relativ cunoscută. Uneori sint omologate și semidivinități cu alte nume, eminate din surse mitice diferite. Din categoria lor fac parte integrantă ceea ce se numesc *zini* și *zine*. Întrebuițăm supranumele *zia* pentru faptele mitice mascu-line, echivalent al *zinei* ca faptură mitică feminină. Termenul *zia* ni l-a sugerat Tudor Pamfile care l-a împrumutat din dialectul macedoromân, referitor la zeul marin, prezentat ca *zinul mării*<sup>26</sup>. *Zinii* și *zinele* le consi-derăm în sensul în care sint concepute în popor ca fapte ciudate, fiind malefice, fiind indiferente, fiind benefice. Uneori sint semidivinități perechi (masculine și feminine), altele sint divinități care se concurează aparent între ele (numai masculine sau numai feminine), fapt care marchează o supralicitare a activității lor. Dintre semidivinitățile pe care le considerăm perechi, unele sint incidental imperecheate de nevoia noastră de sistematizare și ierarhizare a lor în panteonul mitic.

Aceasta e situația semidivinităților: *Omul sălbatic* — *Fata sălbatică*; *Moșii Cozdrului sau Pădurii* și *Muma Pădurii*, *Fata pădurii*; *Sorbul apelor* și *Știma apelor*; *Spiritul comorilor* și *Vilela băilor*. Alta e situația semidivini-tăților care se concurează aparent între ele: *Dragobetele* și *Zburătorul*, *Drăgănele*, *Ielele*, *Rusalile*, *Sinzienele* etc., și alta situația semidivinită-ților unicate: *Șarpele casei*, *Căpela pământului*.

2. **Omul sălbatic.** — După cum îl arată și numele, Omul sălbatic e o faptură mitică antropomorfă, aparent uriașă, pârș, cu puteri supraumane, care bîntuie zonele de munte și atacă noaptea pe ciobanii ce călătoresc între stîni și cătune, ca și pe vinătorii rătăciți în căutarea prădătorilor, mistreților, cerbilor și caprelor negre sau urșilor ascunși în văgăuni și peșteri. Numai vederea lui încremenește pe cei ce îl intîlnesc întimplător, sau caută să-l vadă și să-l infrunte cu privirea, măcar o clipă, pentru că



afu-ai cu ochiul lui rău le ia vederile și îi poezie, iar înțelegerea cu el poate fi fatală celui ce cureauă să-l provoace la luptă.

Simeon Fl. Marian prezintă un descălecat în care nu poate fi vorba decât despre un *Om sălbatic*: „A venit *Omul mare*/ de la pădurea mare/ de la pădurea mare/ om păros/ și sperios/ cu minile păroase/ și cu picioarele păroase/ cu ochii înholbați/ cu dinții mari colțai/ cu obrazul mare/ cu căutătura înfiorătoare.../ Și a venit asupra nopții (...)/ pe (...)/ să-l înspăimînte/ zilele să-i scurte/ viața să-i ciune”<sup>37</sup>. Nicolae Densușianu consideră că acești *oameni păroși* alcătuiau strămoșii pelagiilor, ai *oamenilor faunei de pădure*<sup>38</sup>. Și pentru a justifica ideea că această rasă de oameni sălbatici aparține perioadei pietrei, recurge la sugestiile unor practici paleofolclorice<sup>39</sup> împotriva Omului sălbatic, notind: „în ritualul acestor descălece se întrebuițeau de regulă instrumente de piatră. Probă evidentă că acest Om păros aparține epocii ante-metalice”<sup>40</sup>.

Cu Omul sălbatic, ca om al pădurilor neștrăbătute de picior omenească, ne vom întâlni în alte *ipostaze mitice*, din ce în ce mai bine conturate sub aspect particular.

**3. Fata sălbatică.** — *Fata sălbatică* e o faptură mitică care depășește stadiul de primitivitate al Omului sălbatic. Este menționată ca atare numai în unele legende și balade mitice, dintre care unele referitoare la Iovan Iorgovan<sup>41</sup>. Acesta pleacă la vinătoare ca să se însoare pe valea Cernei, căzută sub stăpînirea Fetei sălbatică. În unele balade e înfățișată ca o *fecioară monstruoasă*, iar în altele ca o *fecioară frumoasă*. În cele în care arată ca un monstru reiese că în tinerețe a fost o fată frumoasă care a slujit alături de Iorgovan (la un domn de țară) și că, fiind sedusă și căzînd greș, a fugit în pustietățile Cernei de teama și rușinea părinților ei. În baladele în care e înfățișată ca fecioară frumoasă, însă sălbăticiu reiese că e *sora bună* a lui Iorgovan, care a fost despărțită de el cînd era mică și că a răstăcit pe meșugurile Cernei, în speranța că odată și odată se va revedea cu fratele ei. Ambele soiuri de balade se deosebesc mai ales prin anecdoticul lor. În ambele soiuri de balade Fata sălbatică a ajuns la această stare și putere mitică numai datorită vieții ei pure, de pustnicie și sfîntenie, în sinul naturii sălbatică a văii Cernei. În primul lot de balade, Fata sălbatică e figurată ca un monstru: Iorgovan „În munți că-mi intra, Cu armile da, / frunza scutura, / ogarii chefănea, / șoimii zărea, / sub stîncă de piatră / și zărea o fată, / Seda acioată, / sub stîncă de piatră, / [un fel de *piatră colibată*] / *Fata sălbatică*, / mare, năpraznică, / urită, groaznică”. În varianta a doua Iorgovan găsește „sub stînci de chiatră / fată sălbatică, / mare și groaznică: / Cosițele ei bat călcile, / țiclele ei bat genunchile, / sprincenile ei bat obrazele”. În balada publicată de G. Dem. Teodorescu<sup>42</sup> pleacă „drumul să-și aleagă / pentru vinătoare, / pentru înșurătoare”, care ar putea fi reminiscența *înșurătoriei prin rapt*, mai ales că „Fata sălbatică / mîndră și voinică” este un fel de semidivinitate a văii Cernei. Cu ajutorul riului Cerna și a căleii lui năzdrăvane, Iorgovan o găsește pîită sub „o stană de piatră / cu mușchiul de-o șchioapă”. Căteana Vijă o miroase, rîde sub piatră și sare să scoată Fata sălbatică, care începe să plîngă: „Iane Iorgovane, / frate, frățioare, / cheamă-ți căteana, / ține-ți pe Vijă, / că s-a-nfuriat / și mi-a zgîrîiat, / zgîrîiat fața / și rupt cosița”. Iorgovan „fecior de mocan, / călare pe cal, / dac-o auzea / și dac-o vedea / (...) / ochii că-i lua, / mințile-i fura, / Nimic n-auzea, / ei mi-o săruta / și mi-o apuca, / frumos e-o lega, / pe cal o pune / și cu ea pleca / pe jos de Cerna”. Iar Fata sălbatică simțind drama ee o așteaptă, incestul, mereu îi zicea: „Iane Iorgovane, / frate frățioare, / faoi un păcat

*mare, / că știu eu nu ști / că-mi ești mîle frate / și eu ție sor’ / Ceasu eînd s-a-nplînit / nouă ne-a murit / și talcă / și maică / și dragi frățiori, / rude și surori, / iar noi am slujit / pînă m-am mîrit. / Nu ții mînte, frate / (...) / Iane Iorgovane, / eu-a lui sorioară / cîn’ se mai însoară, / că e păcat mare, / frate frățioare”. Dar Iorgovan „dacă pleca, / călare cu ea, / nici că mai vorbea, / nici că mai gîndea, / ci la ea privea, / Nainte mergea, / de Cerna-și uita, / drumul că greșea / și se rătăcea / iar cînd se uita, / în apă sărea, / calu-nnot își da / (...) / la-not se-ncecea / și mi se-neca / că Domnul nu vrea / frate ca să ia, / frate pe sor’sa”<sup>43</sup>. Purtată de cal, pe care era legată, Fata sălbatică ajungea la mal, o dezleagă cițiva oameni și o recunosc rudele ei, care în cele din urmă o logodesc și o mărită cu un fecior de crai. În altă variantă, publicată de G. Dem. Teodorescu, *Fata sălbatică sub înfățișare urită* ascunde un *chip frumos* de zîna a văii Cerna. Iorgovan care a plecat la vinătoare pentru înșurătoare află din gura ei că-i este soră și că a mai fost pețită odată de el: „Tu că m-ai pețit, / io că n-am primit / și, de focul meu, / de uritul tău, / eu m-am pedepsit / și am pribegit / pe potecă strîmtă, / prin vale adîncă, / în singurătate / sub lespezi de piatră, / devînt nebătută, / de nimeni văzută, / aici m-am pîit, / m-am sălbăticit / și m-am pedepsit”. În loc să-l înduioșeze, Iorgovan o ia în brațe și o sărută: „— Amar pe pîmint / tu-m-ai pedepsit, / că io te-am cătat / lumea-n lung și-n lat, / și nici e-am aflat / să-ți semene ție / ca să iau soție. / (...) / — Banu m-ai lua / cît o fi lumea, / că-mi ești frător / și io-ți sint suror / Toarce-te-napoi, / e-o fi rău de noi / *soarele-mi răsare* / și iese din mare, / genele-mi pîrlește, / trupu-mi îngrozește!” Punînd o cîlare și mergînd pe Cerna în jos, „sărmana de ea / de pe cal sărea, / în Cerna că da, / puțin înota / și mi se-neca, / (...) / și ea se făcea / mîndră floricea, / mîndră ca zîna (...)”<sup>44</sup>.*

Tema vinătorii de fete pentru înșurătoare, numită și *raptul miresei*, a trecut în literatura populară română de la raptul unei fete străine de spița de neam a mirelui, înțîi la spița de neam și apoi chiar la frații buni. Opreliștea incestului, despre care am mai discutat, reflectă și în aceste balade aceeași concepție despre căsătorie și viziune despre drama unei căsătorii între frați ca și în balada *Soarele și Luna*<sup>45</sup>.

Din relatarea ultimei variante, care poate fi numai metaforică, Fata sălbatică lasă să se înțeleagă că soarele care iese din mare îi va pîrli genele și o va înnegri pentru greșala ei filială<sup>46</sup>.

**4. Dragobetele.** — În credințele poporului român fiecare soi de animale sălbatic sau domestic își avea *perioada rutului* primăvara. Zina de 3 martie a fost ținută mult timp de poporul român drept sărbătoarea tradițională a *capului de primăvară*. La această dată se credea că se *logodesc* *păsările cerului* și cele *domestice*, adică începe perioada rutului. Sărbătoarea închinată păsărilor cerului relevă de fapt perioada rutului la toate animalele. De la sărbătoarea simbolică a *logodnei păsărilor cerului* s-a extins tot simbolic și la oameni, devenind astfel și o sărbătoare a erotismului, a *înșurătoriei fetelor* și *înfrățirii băieților*, a *logodnelor*.

Faptura mitică care personifică *logodna animalelor* și prin extensiune a *fetelor și băieților* este zînul „*Dragobete*”. Chiar numele — Dragobete — semnifică intruchiparea unei fături dragi, mitico-erotice. După o legendă mitică, „*Dragobete* (Iova) era fiul Babei Dochia”, ceea ce înseamnă o presupusă filiație mitică anterioară denumirii lui ca atare.

Înfățișat adesea ca tîrîr, voinic, frumos și bun, inspira fetelor și femeilor încredere și dragoste curată. El patrona sărbătoarea pretercerilor. La 24 februarie, ziua de Dragobete, gospodinele dădeau o *hrană ero-*

logenice) păsărilor domestice, iar pentru păsările cerului zvirleau pe acoperişurile caselor boabe de inel, grâu, orz, secară. De Dragobete nu se sacrificau păsările domestice şi nici nu se vinau sau blestemau cele sălbatice. Aceste restricţiuni urmăreau să nu turbure rostul împerecherilor.

Tinerii şi tinerele îmbrăcaţi de sărbătoare se stringeau pe dealurile din preajma satului, în *cete de vîrstă şi sex*. Fetele laolaltă culegeau flori de primăvară, ghiocei, iar băieţii, individual, culegeau vreascuri pentru aprinderea unor focuri, în jurul cărora se aşezau jos, tot pe cete şi glumeau între ei. Glumele se refereau mai ales la simpatii şi antipatii dintre băieţi şi fete. La prinz coborau în goană spre sat, fiecare băiat fugărind-şi partenera preferată. Dacă o prindea din fugă, conform datinilor, putea să o sărute în vîzul tuturor. Cînd doi tineri fugeau după aceeaşi fată, ea se lăsa prinsă de cel pe care-l prefera. Fata care era prinsă şi sărutată se considera oarecum *logodită* cu partenerul ei de fugă, pe un an, pentru a putea urmări cît de constant sînt sentimentele lor reciproce. Părinţii aflau de la tineri cele întîmplate şi erau satisfăcuţi sau nesatisfăcuţi, după pretenţiile ce le aveau pentru copiii lor. Această coborîre în goană a băieţilor în urmărirea fetelor se numea în podişul Mehedinţi *zburătorire*. Declaraţia publică a dragostei sincer consimţite între urmăritor şi urmărită, în ziua de *zburătorire*, a fost pînă în secolul al XIX-lea o formă reminescential-rituală de *cult erotogen*.

Tot de Dragobete se făceau *înşurătorile între fete şi înfrăţirile între băieţi*, mai rar între băieţi şi fete. Într-un studiu consacrat *fraternizării rituale*, Petru Caraman<sup>47</sup> susţine că termenii se referă la *înfrăţirea* *as fel de fraternitate realizată prin îndeplinirea unor rituri mai vechi* ce ţin de un substrat magic prin excelenţă, sau a unor rituri mai noi ce ţin de substratul religios. Riturile mai vechi se întrepătrundeau adesea cu cele mai noi. Petru Caraman se referea totuşi la un anumit tip de fraternitate rituală, cel al *frăţiei de cruce* şi al *surorii de cruce*. *Înfrăţirea* sau *înşurătorile*, în unele regiuni culturale din România, erau în trecut destul de riguroase, după Petru Caraman. Ritul se desfăşura în cetele de vîrstă şi sex, pe afinităţi selective. În faţa cetei, partenerii îşi zgiriau braţul sting cu semnul crucii (semnul *crucii solare*, nu creştine), pînă la sîngerare, se amesteca singele suprapunîndu-se zgirieturile sîngerînde una peste alta şi reciproc îşi ungeau singele cei înfrăţiţi. Aşa se declarau băieţii *firaţi* şi fetele *surate*. Urmări înfrăţirea şi jurînta reciprocă de sinceritate şi înţelepciune pînă la moarte. Cînd unul din cei înfrăţiţi murea, celălalt trebuia *dezlegat*, adică *desfrăţit* sau *desurătorit* la mormîntul fratelui decedat şi înfrăţit cu un alt partener, în alt loc, cît mai departe de mormînt.

Cei ce se înfrăteau sau se înşurăteau dădeau un ospăt pentru prietenii lor, care se legau între ei să se înfrătească şi ei la rîndul lor cît mai curînd posibil.

Fraternitatea rituală de tipul înfrăţirii şi înşurătorii a fost un rit străvechi la tracii nord-dunăreni (dacii) cît şi la tracii sud-dunăreni (moesi şi odrisi), ca şi la iliri.

5. *Zburătorul*. — Cum am constatat, *zburătorirea* (din Mehedinţi) marchează trecerea de la simpatie la dragostea tinerească, printr-o fugă rituală care se termină cu îmbrăţişarea şi sărutarea — simbolurile unei protologodnă. S-ar putea ca termenul să nu aibă legătură directă cu *zburătorul*, însă etimologia populară îl apropie.

*Zburătorul* la care ne referim de astă dată este o semidivinitate erotică de tipul incubilor, un daimon arhaic de factură malefică. Simboli-

zează toate formele de sexualitate, de la aceea puberală pînă la aceea isterică a femeilor care trăiesc numai pentru plăcerile trupesti.

Mitul *Zburătorului* a fost sesizat în aspectul lui cultural de George Călinescu<sup>48</sup>, ca reflectînd *problema fundamentală a sexualităţii la români*. G. Călinescu afirmă că „*Zburătorul* (...) este un demon frumos, un *Eros adolescent*, care dă fetelor pubere tulburările şi tinjirile inîntîi iubiri. Începînd cu I. Heliade Rădulescu, nu este lirie română care să nu fi rehat mitul în diferite chipuri. Unii au crezut că trebuie să ducă aceste producţii spre o sursă romantică, ceea ce este fals, fiindcă unii din poeţi nici măcar nu aveau noţiunea temei occidentale. Singura notă romantică este întemeierea pe tradiţii populare. Neavînd o literatură de analiză a dragostei, a fost firesc ca poeţii români să se coboare la momentul primitiv, la *mitul învaziunii instinctului erotic* la fete. Caracteristică în toate aceste compuneri e totala iraţionalitate a crizei”<sup>49</sup>. În realitate, *Zburătorul* desfăşoară o dublă activitate erotogenică: de iniţiere sexuală şi de provocare şi întreţinere a apetitului sau patosului sexual. Însă *Zburătorul* are şi un *doublet* *fe minin* cunoscut sub numele de *Zburătoroacă*, un daimon urît şi extrem de rău. Aşa că tot ceea ce relatăm despre activitatea *Zburătorului* e valabil şi pentru *doublet*ul feminin, cu menţiunea că *Zburătoroacă* se ocupă de tineri puberi şi de bărbaţi hipersexuali.

Înfrăţirea lui trebuie să corespundă capacităţii sale de seducţie. În exercitiul funcţiunii lui erotogenice se poate metamorfoza în *şarpe*, *zmeu* sau *sul de foc*. De aceea a putut fi confundat de necunosători cu *Şarpele* înaripat, cu *Zmeul antropofag* sau cu *Demonul văzduhului*, toţi înarmaţi de electricitate. Dar aceste confuzii nu sînt singurele. În fond, toate metamorfozele *Zburătorului* urmăresc acelaşi scop: pătrunderea ocultă în casa victimelor lui pubere sau pasionale, pentru a se transforma în tinăr voinic şi înfrăţit de dragoste. Metamorfozarea sub forma de animale (*şarpe*, *porc*, *ciine*) sau ca *sul de foc*, menţionată de unii folclorişti, se referă pe de o parte la tehnica pătrunderii în viaţa victimelor şi pe de altă parte la simbolismul sexual.

Odată pătruns în casă, se strecura în patul victimelor, le tulbura firea. Victimele nu erau posedate, ci numai tulburate psihofizic, căzute sub obsesia unei hipersexualităţi patologice, a unui freazănt neastîmpărat al simţurilor, a unui orgasm iluzoriu. În înfrăţirea lui de *venizen*, *Zburătorul* era uneori acoperit de solzi argintii, purta pe umeri aripi albe, mari şi involte. Alţii pătrundea nevăzută ca o adiere şi tulbura firea celor ce-l aşteptau în somn.

*Zburătorul* rătăcea noaptea, între mîzul nopţii şi cîntătorii, dînd tirocoale uleiilor, grădiniilor, livezilor şi caselor pentru a tulbura fetele de măritat, nevestele părăsite şi văduvele pătimite după aventuri sentimentale. Subtil se metamorfoza deseori chiar în iubitul celor astfel ademinite şi petrecea cu ele pînă la cîntătorii. Pasiunea lui se dezlanţuia orgasmică, noapte de noapte, pînă la neurasthenizarea victimei, care chiar putea să moară de freazănt oniric. În timpul zilei fetele chinute erotic noaptea se cunoşteau că au fost vizitate de *Zburător* după semnele de oboseală, paloare, feţei şi alte indicii psihice.

*Zburătorul* nu era un vampir. El nu era nici un demon al morţii. Nu le suga singele victimelor sale, nu le ucidea ca să le transforme în strigoii. Activitatea *Zburătorului* era numai *oniric-erotică*. Urmele fiziologice lăsate de presupusa lui vizită ţinteau la autoflagelarea simţurilor,

la dereglarea psihică, de tip neurastenic și uneori epileptoidică, tipice sindromului hipersexualității.

Acest sindrom și-l alimentau cu visele prematur sexuale, cu farmece, vrăji și descințele de dragoste, pe care le repetau mereu, schimbând subiectul pasiunii lor.

Farmecele, vrăjile și descințele de dragoste alcătuiesc, după cîntecele lirice, un capitol bogat al folclorului erotic. Ele urmăresc să provoace, să dezlanțuie și să întrețină erotismul normal și de cele mai multe ori pe cel patologic, constrîngînd astfel pe semizeii erotismului, pe *Zburătorii* și *Zburătoroica*. Toate procedeele de magie erotică solicită Zburătorului sau Zburătoroicei apariția celui îndrăgît, în realitate sau măcar în vis, adus cu blîndețe sau violență, năuc sau fremătînd de patimă. *Farmecătoarea* cerea pentru solicitanta ei să aibă „fapt de femeie, / soarele în piept, / luna în spate, / doi lăceferi / în cei umeri, / între sprincene / chită de micșunele, / pe buze (...) / doi faguri de miere, / pe poale jur-prejur / stele mărunele (...)”, ca soarele să răsară „pe trupul ei, / pe hainele ei / (...) / pe brațele ei (...)”, astfel ca iubitul ei pînă o veni „să se bată a crăpa, / ca capul de om tăiat, ca peștele pe uscat, / ca untul în putinele, / ca unda de mare, / de cuvîntul meu, / de chipul meu, / de sprincenele mele, / de vorbele mele”. Și, bineînțeles, „să nu poată răbda (...) / să vie călare / pe nua de alun, / să fugă ca un nebun; / să vie călare pe nua de singur, / să fugă ca un inger; / să vie pe nua de nuc, / să fugă ca un haiduc; / pe nua de arțar, / să fugă ca un armăsar; / să nu-i fie a bea, / să nu-i fie a minca, / să nu-i fie a sta, / pînă la mine n-o veni / și cu mine n-o vorbi, / să se bată a plezni”<sup>50</sup>.

Vrăjitoarea urzea „vrăjă de scris” pentru dragoste, vrăjitoarea trimitea cuțitul fetei să-l aducă pe cel care îi este drag „să vie în sat / fără de sfat; / să vie prin cini, / fără de ciomag; / să vie pe drum lăpște, / să intre în casă porcește / (...) / că eu îl bat și-l străpung / și îl bat între picioare / să-i dau în gînd de-nșurătoare (...) / să vie descuiat, / cu singele întîrtat, / la noapte să-l visez, / mîine aievea să-l văz / cu calul furnind, / din bice pleznind, / la mine venind. / Nici să nu mai șază, / nici să nu mai mince. / Inima să-i sară, / ochii să-i pleznească, / să nu-i dea a sta, / căci, / dac-o mai sta, / l-oi întîmpina, / singele (...) o pica”<sup>51</sup>.

Vraja conjură pe semizeii erotismului să-i aducă iubitul: „de-o fi în haia țară, / să vină pînă mîine seară, / de-o fi în astă țară, / să vină diseară, / de-o fi peste munte, / îi pun punte, / să treacă prin fete frumoase, / prin văduve grase (...)”<sup>52</sup>. Și „stelele logostele” erau conjurate de descințele și astfel antrenate în magia erotică, pentru că descințatoarea le cerea ca steaua celui vizat „să nu stea, / să umble-n lung și-n lat / (...) / în țară turcească, / bulgărească / (...) / să aducă serisa / lui / de-o fi eizmar, / de-o fi zidar, / de-o fi tîmplar, / de-o fi dulgher, / de-o fi moșier, / de-o fi circumar, / de-o fi funcționar, / de-o fi cojocar, / să vie în vis să-l visez, / aievea să-l văz, / să-l cunosc bine ales”<sup>53</sup>.

Aceleași farmece, vrăji și descințele de dragoste se făceau și pentru flăcăii neputincioși, stătuti, pentru văduvi și bătrîni, prin invocarea Zburătoroicei.

De obicei Zburătorul era invocat singur în acțiuni de magie erotică, dar era invocat și concomitent cu Zburătoroica, ca semizeii în magia medicală pentru vindecarea unor boli: „eît o sta Zburătoru cu Zburătoroica în Rai / atît să stea izdatul la (...)”<sup>54</sup>. Ca provocatori ai unor boli patologice, Zburătorul și Zburătoroica sînt uneori exorcizați „să iasă,

să se mute / (...) / sub pămînt să se ducă, / unde cocoșul nu cîntă, / unde securea nu tale / (...) / în păduri / pe sub buturi”, unde de fapt locuiesc ziua. Iar noaptea între cîntători „să nu poată veni Zburătorul cu Zburătoroica, / moroiul cu moroica (...)” ca să facă rău celor ce-l așteaptă.

Așa se face că în ambele cazuri de isterie erotică, în cazul orgasmului psihic în stare de veghe cu intruchiparea umană a Zburătorului, sau în stare de somn, cu umbră fantasmagorică a Zburătorului visat, se luau contramăsuri de medicină magică pentru deszburătoritul bolnavilor și bolnavilor.

Printre primele măsuri de deszburătorit era descîntecul. Un descîntec tipic menționează nouă *buruien* magice de leac (leurdă, avrămeasă, leuștean, odolean, singur, mîtrăgună, iarba ciută, muma pădurii și iarba zburătorului) din care se face o fiertură pentru a spăla bolnavul de dragoste trei zile succesive, de către descințatoarea, spunînd: „așa să se spargă / faptul, / lipitura / și Zburătorul, / cum se răspîndesc răspintile / (...) / așa să se răspîndească vrăjile / și lipitura / și Zburătorul (...)”<sup>55</sup>.

Cînd psihoerotogonia lua proporții îngrijorătoare, părinții sau rudele bolnavilor recurgeau la *rituri de medicină magică antierotogonică*: se ungeau ușile, ferestrele și ghîzduirile hornului cu usturoi; se înfigea un cuțit în bătătură uși sau în pereții hornului la acoperiș patru cuțite în cruce; se făceau *baiere* asemănătoare *baierilor de strigoi*, care erau de fapt centuri antidemonice. *La baierile de zburători* atîrnau, ca și la baierile de strigoi, unelte apotropaice (cuțitașe, toporașe etc.) plus un săculeț cu *buruienile* descîntate. De altfel și baierul Zburătorului se punea tot cu descîntec. Se trăgea cu pușca pe hornul casei. Se da foc noaptea unor vreascuri mirositoare pe vatră. Se da foc scorburilor din pădure sau baltă în care se credea că se adăpostește ziua Zburătorul.

*Mitul erotogonic al „Luceafărului”* de Mihai Eminescu, făptură nemuritoare care iubește astral o făptură muritoare, printr-o mezelianță meingăduită ordinii divine, repetă la modul transsimbolic *mitul erotogonic al Zburătorului*.



„Dupa între calul solar și cel infernal (fragment de) frescă”.



Capitolul cel mai dificil, mai discutat și mai discutabil, negat în bună parte, redus sau anulat de detractorii oricărei mitologii române a fost și este deologia. În privința fringerii coloanei vertebrale a mitologiei române s-au coalescat toți cei ce au abzis orice formă istorică de creație spirituală a poporului român sau care au considerat-o eminamente un derivat secundar al creștinismului arhaic local. Deologia reflectă transgresări istorice de gândire mitică depășită, care ne lăsmoresc asupra modurilor de a concepe viața și lumea, a viziunilor artistice ale acestor moduri și a stilului propriu de exprimare populară românească.

Pentru noi deologia trebuie să surprindă atât biografia divină a făpturilor mitice supreme, a Fărtaților infățișați în dinamismul lor demiurgic și cosmocratic, cât și ideologia mitologică extrasă din viața și faptele divinităților supreme principale și secundare. Fărtații, numiți uneori *Sinuneezi*, reduplică ipostazele lui Sanctus dominus deus (sau deorum). Unii oameni de știință au încercat să revifice divinitățile panteonului dac sau daco-roman. Intențiile bune n-au acoperit eforturile și n-au dat roadele așteptate.

Sistemul divinităților supreme, principale și secundare e constituit într-o familie divină, care a supraviețuit tuturor vitregiilor istoriei noastre silențioase, nu zgometoase. În termeni populari deologia se ocupă cu *sfinții di mari*, numiți scurți *sfinți* sau *sfinți*. Cum se va putea constata, ne referim la două categorii de *sfinți mari*: la sfinții *strămoși și moși* din calendarul tradițional al credințelor, datinilor și tradițiilor străbune, și la *sfinții superstițioși* din calendarul babelor. Sfinților din prima categorie, a strămoșilor și moșilor, li s-au pierdut numele străvechi personale sau au fost oculte sub eufemisme și apelative sau pur și simplu tabuizate. Sfinții din a doua categorie posedau nume noi, uneori recutate din martirologiul, hagiografia și angelologia populară de tip arhaic creștin. Dintre aceștia fac parte sin Martin, sin Toader, Sintilie, sin Pălie, sin Foca, Sintandrei, sin George, sin Petru, sinta Ileana, Sin(ta)ziana, sinta Maria, sin Medru etc.

În familia divină a sfinților, membrii ei sînt organizați ierarhic pe grade de sfințitate și funcțiuni mitice. În capul familiei divine se află Fărtații, care guvernează destinele mitice ale universului, pămîntului și oamenilor. Dintre membrii familiei Fărtaților, mai importanți sînt: *Cerul Tată și Pămîntul Mamă*, *Soarele și Luna*, *Stelele și Luciferii*; *sfințele ape: Ivrăvica și Maria Neagră*, *Sîntul, Oltul, Mureșul, Someșul*. Unii dintre membrii familiei divine sînt ipostazianți în făpturi antropomorfe, alții în zooantropomorfe și fitoantropomorfe. Din prima categorie fac parte Făt-Frumos ca ipostază a sfințului Soare și Ileana Cosinceană ca ipostază a sfinței Lune.

1. Dualism cosmocratic : convergent și divergent. — Deologia română gravitează în jurul a doi poli divini : Fărtații și Nefărtații. În fond, doi frați care fizionomie, temperament și caracterologie nu seamănă între ei, dar care se completează reciproc prin activitatea lor cosmică și terestră. Amîndoi sînt bătrîni, de cînd lumea. Unul cu înfățișare severă, patriarhală, celălalt crispată, sălbatică; unul liniștit, domol, înțeleghător și inclinat spre bunătate, celălalt nervos, agitat, neînțeleghător și inclinat spre răutate. Ambii cu inițiativă, inventivi, dornici de a se întreci între ei în creație : Fărtații, un creator care experimentează mereu făpturi convenabile firii lui demiurgice, Nefărtații, un contracreator care imită pentru a opune creațiile lui celor ale fratelui lui. În structura, esența, funcțiunea și valoarea lor, activitatea acestor doi demiurghi este complementară. Ceea ce începe să creeze unul, fără să reușească, celălalt copiază sau perfectează. Perfectarea nu se realizează însă dintr-o dată, ci prin experimentări repetate, în etape succesive, prin succese parțiale, iar cînd amîndoi nu găsesc soluția cea mai potrivită recurg la ajutorul unor animale mitice, care nu sînt create de ei, dar care reduplică preexistența Fărtaților. Deci un fel de dualism *ante res* promovat de o parte de Fărtații, de alta de animale sacre, cu care au conlucrat de voie, de nevoie, prin consultații sau prin violențe, la creația lumii.

La început creația Fărtaților a fost în doi, în spiritul unui dualism convergent. De la creația omului, făptura cea mai minunată alcătuită de Fărtații, creația lor a început să fie separată, în spiritul unui dualism divergent. Fiecare a căutat să fure de la celălalt o idee creatoare, un model de creație; să substituie creația lui imperfectă cu a celuilalt, considerată perfectă, sau să împiedice creația celuilalt ce părea inedită. Zoogonia și fitogonia capătă astfel treptat caractere paralele. Ceea ce creează bun Fărtații, imită rău Nefărtații. Așa se face că pe plan antropogonic Nefărtații a imitat creația omului prin cea a căpșăunilor; a blăjnilor, prin cea a uriașilor; pe plan zoogonic, a imitat creația calului prin mîgar, a cînelui prin lup, a oșiei prin capră, a porcului prin mistreț, a pisicii prin șoarece, a vulturului prin bufniță, a porumbelului prin cîmpănaș, a privighetorilor prin vrăbile, a rîndunicii prin liițe, a albinei prin viespe și mușcă; iar pe plan fitogonic a imitat creația bradului prin plop, a stelelor prin răchită, a viței de vie prin agriș, a nucului prin ghindă, a verzei prin scări, a grîului prin neghină, a trandafirului prin răsură etc.

S-a susținut pe nedrept că această creație repetată a unor animale și plante în bune sau rele se datorește unui dualism străin, care a pătruns în cultura română de la sud și de la răsărit, din *oficiile ereziei bogomilice*. Nu era nevoie ca *paralelismul dualist*, care se reflectă permanent în creația mitică românească, să fie importat din afară, așa cum am mai men-

plonă, deoarece dualismul popular a fost și este o componentă „spirituală” a mentalității mitice în etape tot mai evoluat (primitivă, arhaică și tradițională). (Vezi în cap. *Teogonia*.)

În aceste condiții, biografia mitică a Fărtașilor se reduce la un singur mit sau la o singură legendă mitică, în care Fărtași sunt omologați reciproc de credințele, datinile și tradițiile mitice românești.

În activitatea lor mitică Fărtașii se comportă permanent în limitele dualismului fraterneității, conform legilor imitației și stimulării reciproce, care sînt de fapt imboldurile oricărei creații. Ontologie, gnozeologie și etic Fărtașii se completează prin calitățile lor opuse. Demiurgia lor fraternă se transformă treptat într-o fraternitate cosmocratică, iar dualismul lor complementar într-un dualism teomahic. Antagonismul subsecvent oricărei fraternități este declanșat în procesul lent al cosmogoniei, pentru a deveni inevitabil un antagonism ireconciliant, angajat într-o luptă de exterminare reciprocă. Teomahia antrenează și implică întregul cosmos, cu toate faptele divine, cu oameni și animale și, ceea ce este mai semnificativ, și cu toate plantele.

Teomahia Fărtașilor se extinde în toate planurile cosmosului și ale pămîntului, în forme nevăzute și nepricepute de mintea omenească. Este însă simțită și resimțită în văzduh, pe ape, în pămînt și subpămînt. Scenariul principal rămîne însă pămîntul, unde viețuiește epodopera creației: omul, pentru cucerirea totală a căruia Fărtașii nu precupețesc nici un efort.

**2. Reduplicarea mitologiei autohtone.** — S-a căutat în mitul primar al fraților demiurgi și cosmocrați să se descopere surse dace și daco-romane. Cum să descopere sursele a ceea ce este însăși o sursă a surselor, mitul arhetipal al Fărtașilor. Dimpotrivă, se poate afirma că acest dualism fraterneității a stat la baza mitologiei dace și daco-romane ca o idee forță preexistentă acestor mitologii și, ceva mai mult, că a fost preluat și prelucrat în evul mediu timpuriu de creștinismul primitiv al daco-românului, avîndu-l și în centrul de gravitație al unei mitologii populare creștinizate, care de atunci reduplică mitologia arhaică autohtonă. Fărtașul a devenit, în această ipostază mitică nouă, Domnul zeilor sau Dumnezeu, iar Nefărtașul înțelesul particular al unui teologumen popular, în care au supraviețuit, estompate sau îngroșate, unele trăsături mitologice, fizionomice, temperamentale și caracterologice ale modelelor arhaice autohtone.

Imaginile mitice ale Fărtașului și Nefărtașului s-au remodelat în conștiința istorică a poporului român de cîteva ori. Remodelarea nu a fost un proces forțat accidental și insignifiant, ci unul natural, evolutiv și emergent spiritual. De aceea ea reflectă modulele de viață istorică care au antrenat inevitabil și modulele de gândire corespunzătoare.

**3. Zeul-Dumnezeu.** — Așa se face că Fărtașii au suferit schimbări formale, de nume, înfățișări și atribuții. Toate schimbările relevă treptat modificări în statutul mitologic al cosmocraților, mai ales prin declanșarea teomahiei, după separarea puterilor cosmocratice.

Fărtașul s-a transformat într-un *Zeu-moș* înșingurat în cer, deși înconjurat de o ceată de „sfinți populari” și spirite bune. A dus mult timp o viață retrasă agro-pastorală, întocmai ca și creaturile lui. Ara pămîntului primăvara în ultimul cer, sau păștea turmea lui de oi vara și toamna, tot în ultimul cer. Norii albi, mărunți au fost totdeauna considerați de

români oile Fărtașului sau oile Domnului. Prin transfigurarea lui mitică agro-pastorală, în istoria activității lui geocosmice Fărtașul își dovedește atașamentul față de această categorie de oameni ai pămîntului, ai comunităților sătești. Se comportă totodată ca un plugar și păstor, pentru că aceste două ocupații primare ale omului nu pot fi separate decît în dauna omului. Cînd coboară din ultimul cer pe pămînt, coboară îmbrăcat ca un sătean, ca plugar sau ca cioban. Cîntecînd pe pămînt, învață pe oameni cum să are, să semene, să culegă și să folosească roadele pămîntului; iar pe ciobani rostul animalelor, îndeosebi al oilor, cum să le ducă la pășcut, să construiască stîni, să mulgă și să folosească laptele, lina și pieile. Din acest stadiu de transfigurare a Fărtașului dăinuiesc cele mai naive și mai splendide povestiri etiologice în legătură cu muncile oamenilor și ale românului în special.

Creștinismul primitiv, în revoluția lui spirituală, nu a degradat structura formulă a imaginii mitice a Fărtașului. A intervenit numai în legătură cu numele, unele atribuții și în anecdotică mai mult decît în fabulația legendelor mitice. Preluînd de la latini apelativul lui Jupiter, de *Dominus Deus* (sau *Deorum*), daco-românii și protoromânii l-au transliterat în Dumnezeu, atribuit noli divinități considerate tot mitice a indeo-creștinismului care pătrunsese în Dacia romană. Însă termenul cărîrăresc de Dumnezeu a căpătat în limba comună forma de *Zeul-Dumnezeu*, sau de *Sfîntul Dumnezeu*, care în limbaj săteșc a devenit *Sîmnezeu* și prescurtat *Mnezdu* și „Zău”<sup>1</sup>. Cele două forme Sîmnezeu și Mnezdu se mențin încă vîi în vorbirea curentă la sate. Acești termeni nu sînt agramatism, ci prescurtări lexicale normale și reflectă în formulare germinul ideativ al conținutului lor primar, într-un aparent conținut secundar. Conceptul săteșc de *Zeul-Dumnezeu* exprimă ideea că Dumnezeu este un zeu mai mare peste toți ceilalți zei, iar omologul lui de *Sfîntul Dumnezeu* atribuie Domnului zeilor caracterul de sîntitate pe care altfel ar fi putut să nu-l aibă în mentalitatea vremii.

Fărtașul conceput în travesti mitic creștin, ca Dumnezeu, a rămas tot atît de prezent în întreaga fire pe cît era înainte. Imaginea mitopoetică a Dumnezului mitologiei creștinizate, care doarme cu capul pe o mînaștire nitid de lume, se potrivește mai ales Fărtașului. Ea face parte din recuzita autohtonă a esteticii mitului, din sensibilitatea mitopoetică a românului. Nu e o figură de stil imprecisă și gratuită, ci o metaforă mitică precisă și în înțeles profund mitologic. Ideea că Dumnezeu dormind cu capul pe o mînaștire se dezînzărează de cosmos, că „e punctul ultim la care ajunge gîndirea populară cîntînd să-l diferențieze în esență pe Dumnezeu de creația sa”, poate fi interpretată și ca o odihnă divină a creatorului lumii, obosit de atîtea experiențe creatoare, care are și el dreptul să se refacă dormind. Iar dormitul cu capul pe mînaștire își are tîlcul lui. Toamă cu capul pe locul consacrat de credința oamenilor în rostul lui divin, nu cum doarme ciobanul din bădă „cu capul pe mușuroi, cu ochii zgîți la oi”. Dumnezeu doarme cu capul pe mînaștire îmbătat de zăpezet aromitor al călugărilor care ard tămîie și-l cîntă gloria în slujbe duioase.

Dar imaginea somnului lui Dumnezeu ne amintește și de odihna Fărtașului, după crearea arborelui cosmic, pe un „pat de pămînt” sub arbore, înconjurat de Apele primordiale și negurile eterne. Și ne mai amintește și de alte popasuri de odihnă în călătoriile lui pe pămînt, unele pline de haz<sup>2</sup>. Ceea ce înseamnă că motivul dormitului, ca motiv al odihnei,

nu al nepăsării divine, are un *motif palingeneic*, care revine de fiecare dată în biografia mitică a evenimentelor Fărtatului. În mitologia populară creștinizată a fost preluat și valorificat la maximum.

4. De la „teos” la „antiteos”. — Paralel cu transfigurarea mitică a Fărtatului se produce și transfigurarea mitică a Nefărtatului. În procesul trecerii de la activitatea fraternă contradictorie la antagonism ireconciliabil și de aici la teomahia cosmocratică, Nefărtatul se transformă în *Antifărtat*. Ceea ce înseamnă că Antifărtatul este un *Antiteu*.

Literatura eshatologică românească a atribuit acestui aspect al mitologiei române o *șorpină derocionă*, îndeosebi română, și un *mit doctrinar dualist* manihoeu-bogomilic.

În versiunea mitologiei populare creștine medievale Nefărtatul trece prin trei faze de transformare mitică: 1) *Antifărtat*; 2) *Antiteu* și 3) *Antierist*. Primele două faze de transformare corespund teomahiei străvechi, a treia fază, a lui *Antierist*, corespunde „concepției mitice a dualismului creștin reprezentat prin opoziția Cristos-Antierist”.

În legătură cu mitul lui *Antierist*, Dan Smăntănescu întrevide și varianta la care ne referim a lui *Antecrist*, fără însă a o atribui unei concepții mitice străvechi, în care este vorba de Nefărtatul și care ține de dualismul cosmocratic primar în teogonia autohtonă.

În studiul lui, Dan Smăntănescu analizează: semnele venirii lui *Antierist*, evoluția mitului în procesul de elaborare și interferențe între Occident și Orient, perimetrul circulației mitului și căile de pătrundere în țările române prin filieră bulgară de texte bogomilice apocrife, apocaliptice sau omiletice, și filieră rusă, prin texte de atitudine și combativitate critică și polemică traduse în trei versiuni după Cartea lui Ștefan Iavorșki<sup>2</sup>.

Revenind la mitologia populară creștină medievală, constatăm că Antifărtatul capătă numele de *Lucifer* (arhanghelul lumii spirituale), care prin căderea din ceruri devine *arhedemonul întunericului material*.

Treptat, numele și atributele lui *Lucifer* sunt preluate de Satana și apoi de Searașchi (aliterare a numelui lui Iuda Iscarioteanul). În izolarea lui în Iad, Nefărtatul nu mai putea crea nimic. Inventivitatea lui creatoră s-a redus la opusul ei, descoperirea și promovarea răului în lume: pe plan divin numai puterea de a se metamorfoza după voie și de a metamorfoza teriomorfie faptele care îi împiedicau activitatea distructivă. Și, ceea ce este mai important, nimbul mito-poetic al luptei împotriva suferinței eterne pe care și-o provoacă sieși și întregului cosmos.

5. Modelele artistice ale Fărtaților. — Reprezentarea plastică a Fărtatului sau a lui Mnezău o întâlnim încremenită în modele artistice, încorsetată de neputință în canoane formale, într-un hieratism care vizează sublimitatea frumosului. În schimb, reprezentarea plastică a Nefărtatului sub chipul Satanei e liberă, variată și indefinită, pentru că redă o gamă variată a corupției, culpabilității, dăunării. Ea vizează sublimizarea urâtului, a fațetelor lui multiple.

Transpoziția iconografică din frescele interioare și exterioare ale bisericilor și mănăstirilor nu reflectă fabulația și anecdotică modelelor artistice sătești populare ale Fărtaților, care promovează alte categorii estetice în literatura populară decât cele ecleziastice. Modelele artistice sătești sunt concepute în literatura populară în spiritul unor categorii estetice concretizate: grațiosul (calinul), frumosul (subiectiv), mărețul, grandiosul pe măsura capacității de recepție umană, pe cînd modelele

artistice ecleziastice sunt concepute în spiritul unor categorii estetice obiectivizate: sublimitatea austeră (omnipotența, cripticitatea transsimbolizată la Fărtat) sau sublimitatea tragică (dacă nu tragi-comică la Nefărtat). Ceea ce înseamnă că între modelele artistice sătești și cele ecleziastice s-a produs o rupătură estetică, în dezavantajul ultimelor. O situație de tranziție o prezintă modelele artistice colportate de icoanele pe sticlă din Transilvania, în care Fărtații apar transfigurați în românitatea lor de alegorii, metafore și simboluri străvechi autohtone.



Șerpi antagoni ai răului: al binei și al răului.